LIBRARY OF PRINCETON
5.29.28
THEOLOGICAL SEMINARY

BL1015
.P24
v.32

Paris

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES, TOME 31

LA LÉGENDE

DE L'EMPEREUR AÇOKA

VIENNE. — TYP. ADOLPHE HOLZHAUSEN
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ

Paris. Musee Guimet.
Annales. Bibliothèque d'études.

LIBRARY OF PRINCETON
MAY 29 1928
THEOLOGICAL SEMINARY

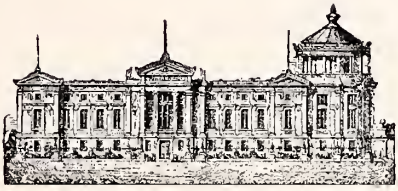
LA LÉGENDE DE L'EMPEREUR AÇOKA

(AÇOKA-AVADĀNA)

DANS LES TEXTES INDIENS ET CHINOIS

PAR

J. PRZYLUSKI



PARIS
PAUL GEUTHNER, EDITEUR
13, Rue Jacob (VIe)
1923

Digitized by the Internet Archive
in 2017 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/lalegendedelempe00przy

A MON MAÎTRE

M. SYLVAIN LÉVI

AVANT-PROPOS.

Pour connaître le Bouddhisme primitif, on ne saurait s'en tenir aux traditions concernant son fondateur. La légende du Buddha, outre qu'elle nous renseigne imparfaitement sur sa doctrine, s'est élaborée peu à peu au sein des communautés de fidèles. C'est donc l'histoire de ces communautés, leurs tendances, leurs dogmes, leur distribution géographique, qu'il faut étudier d'abord. Connaissant les sectes rivales, on pourrait ensuite essayer de dégager la doctrine commune qui les a précédées et peut-être aurait-on chance d'entrevoir ce que furent l'enseignement du Maître, sa carrière et sa personnalité.

On sait que, parmi les multiples écoles bouddhiques, celle des Sthavira avait pour langue sacrée le pali tandis que la littérature religieuse des Sarvāstivādin était rédigée en sanskrit. Les Ecritures des Sthavira sont beaucoup mieux connues que celles des sectes rivales. Toutefois, à en juger par l'abondance et la valeur des œuvres qu'elle a laissées, il semble que l'École Sarvāstivādin ne le cédait en rien à tout autre et que, pendant une longue suite de siècles, la doctrine y fut enseignée avec éclat.

Quand, presque simultanément. Edouard Huber et M. Sylvain Lévi reconnurent que certains récits

du Divyāvadāna sont tirés de l'Açokāvadāna tandis que la plupart des autres font partie du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, un point important fut acquis dans l'histoire des sectes bouddhiques : il apparut que ces trois ouvrages, reposant sur des traditions communes, étaient étroitement apparentés et comptaient parmi les plus importants de l'Ecole Sarvāstivādin (Ed. Huber, *Sources du Divyāvadāna*, B. E. F. E.-O., VI, nos 1—2; Sylvain Lévi, *Les éléments de formation du Divyāvadāna*, T'oung Pao, VIII, p. 105—122).

Au début de l'année 1914, sur les conseils de M. Sylvain Lévi, j'entrepris l'étude et la traduction de divers textes extraits principalement de l'Açokāvadāna et du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin. Cette étude fut interrompue par la guerre. Mon maître voulut bien se charger de revoir et de publier les textes traduits. Il les fit précéder d'une lumineuse préface où il mettait en relief plusieurs résultats de cette publication.

« Il en ressort nettement, . . . écrivait M. Sylvain Lévi, que l'école des Mūla-Sarvāstivādin avait ses attaches positives au Cachemire et dans les régions voisines. Si elle a choisi le sanskrit comme langue sacrée, ce choix semble bien attester la situation privilégiée du sanskrit comme langue littéraire au Cachemire vers le temps où se place la rédaction du Vinaya » (*Le Nord-Ouest de l'Inde dans le Vinaya des Sarvāstivādin et les textes apparentés*, *Journ. As.* 1914, II. p. 494).

Ce premier travail ouvrait la voie à des recherches plus étendues. S'il ne paraît pas douteux que le

Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin a reçu au Cachemire ou dans un pays voisin sa forme définitive, il est non moins certain qu'il n'a pas été élaboré d'un seul coup. Cette œuvre monumentale où est incorporée, à côté de morceaux ayant trait à la discipline, toute une collection de contes, de légendes et de *sūtra*, n'a pu être compilée qu'à une époque où la littérature religieuse des Sarvāstivādin était déjà très développée. Ne peut-on saisir quelques-unes de ces productions sous une forme moins évoluée, plus voisine des origines? Pour la solution de ce problème, l'Açokāvadāna est d'une importance capitale. On y trouve précisément, sous une forme plus archaïque, des traditions comparables à celles qu'a enregistrées par la suite le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, notamment une biographie des premiers patriarches de l'Eglise et le récit d'un prétendu voyage que le Buddha aurait effectué dans les régions du Nord-Ouest de l'Inde.

M'efforçant surtout de faire ressortir les traits qui manifestent les aspirations de l'écrivain et qui, par delà sa personnalité, révèlent les intentions, les sympathies, les désirs des hommes de son monastère et de son Eglise, j'espère avoir démontré que l'Açokāvadāna fut composé par un religieux du pays de Mathurā, appartenant à l'Ecole Sarvāstivādin et qui aurait vécu plus d'un siècle avant Kaniṣka, c'est-à-dire longtemps avant la compilation définitive de l'actuel Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin.

Ainsi localisé dans le temps et dans l'espace, l'Açokāvadāna est un document historique de premier

ordre qui nous permet de saisir la tradition bouddhique à un moment décisif de son développement : lorsque l'Eglise en voie d'expansion vers les contrées du Nord-Ouest a débordé le cercle étroit des premières communautés magadhiennes et s'assimile rapidement l'antique civilisation brahmanique du Madhyadeça.

L'Açokāvadāna fait voir sous un aspect nouveau des sujets très divers : histoire du premier concile et des communautés locales, vies des patriarches, etc. Il était impossible d'étudier l'ouvrage sans jeter un coup d'œil dans toutes ces directions. D'une simple monographie, j'ai dû m'efforcer de tirer des indications générales, sans me dissimuler les risques que comporte actuellement une telle entreprise. Plus tard. quand nous posséderons de nombreuses monographies de textes sacrés, le champ des conjectures se rétrécira; certaines pistes pourront être recoupées tandis que d'autres devront être abandonnées.

Le présent volume était à l'impression quand M. Paul Pelliot eut l'obligeance de me signaler un fragment du *Ta-tche-tou-louen* dont on trouvera la traduction à l'appendice n° 1 (p. 214). Ce texte éminemment instructif oppose le Vinaya de Mathurā qui comprenait les *Jātaka* et les *Avadāna*, au Vinaya du Cachemire qui les avait rejetés. Par là se trouve confirmée et mise en lumière la distinction posée plus loin, et que j'estime fondamentale, entre les deux Ecoles de Mathurā et du Cachemire. On sait désormais que chacun de ces centres religieux, qui sans doute étaient les deux pôles du monde Sarvāstivādin, avait son Vinaya particulier. Celui de

Mathurā est vraisemblablement perdu; peut-être l'*Açokāvadāna* y était-il incorporé puisque les *Avadāna* en faisaient partie. Il est permis de se demander si le *Divyāvadāna*, recueil de légendes qui avaient cours dans le monde Sarvāstivādin, n'est pas tiré presque tout-entier du Vinaya de Mathurā. L'énorme Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, tout encombré de *jātaka* et d'*avadāna*, n'est peut-être lui-même que l'ancien Vinaya du Cachemire grossi de sa *vibhāṣā* et enrichi de fragments empruntés à la littérature de la secte. A mesure qu'on en dénombre les richesses, le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin apparaît jusqu'à un certain point comme la Somme de l'Ecole Sarvāstivādin.

En exposant dans cet avant-propos la genèse du présent ouvrage, j'ai dit bien incomplètement ce que je dois à M. Sylvain Lévi. Parmi les autres personnes à qui j'ai des obligations, je tiens à remercier particulièrement M. Paul Pelliot dont les avis m'ont été précieux et à qui je suis redevable de toute une série d'observations.

Les recensions de l'Açokāvadāna.

L'Açokāvadāna a été introduit en Chine à deux époques et par deux routes différentes. D'abord le Parthe *Fa-k'in* 安法欽 le traduisit en chinois aux environs de l'an 300. Plus tard, en 512, un çramaṇa du Fou-nan, *Seng-k'ia-p'o-lo* 僧伽婆羅 (Saṃghabhara?) traduisit une recension différente. L'Açokāvadāna devint rapidement populaire en Chine, car, dès l'année 516, les compilateurs du *King liu i siang* en inséraient de nombreux fragments dans leur œuvre.

De la vie du Parthe *Fa-k'in* nous ne savons presque rien. Les catalogues chinois du Tripiṭaka nous apprennent seulement qu'il traduisit à Lo-yang entre 281 et 306 cinq ouvrages bouddhiques dont trois étaient déjà perdus en 730.

Seng-k'ia-p'o-lo s'appelait aussi *Saṃghavarman*, nom traduit en chinois par Assemblée-armure 衆鎧. Sur la transcription *Seng-k'ia-p'o-lo* (traduction chinoise : Assemblée-élever 衆養) on a restitué un original douteux *Saṃghapāla* (Nanjio, *Catalogue*, *app.* II n° 102). En fait *p'o* 婆 transcrit généralement *va*, *ba* ou *bha* et il vaut mieux restaurer avec Sylvain Lévi une forme *Saṃghabhara* ou *Saṃghabhaṭa* (*Le catalogue géographique des Yakṣa* dans *Journ. As.*, 1915, I, p. 26).

Sur ce personnage, le *Kao seng tchouan* donne une courte notice (*Tripiṭ.* éd. Tōk. XXXV, 2, p. 19[a]). Sa biographie est plus développée dans le *Siu kao seng tchouan* (*ibid.* p. 85[a]. Cf. également *K'ai yuan che kiao lou*, *Tripiṭ.* éd. Tōk. XXXVIII, 4, p. 53).

Saṃghabhara était un moine polyglotte originaire du Fou-nan. Apprenant que la dynastie des Ts'i (479—501)

favorisait le bouddhisme, il vint en Chine à bord d'une jonque et se fixa à Nankin au monastère *Tcheng-kouan* 正觀. Le *Siu kao seng tchouan* et le *K'ai yuan che kiao lou* disent qu'il eut pour maître Guṇabhadra; mais s'il est exact que Saṃghabhara naquit en 460 et que Guṇabhadra mourut en 468, il est difficile d'admettre que le premier fut l'élève du second (P. PELLIOT, *Le Fou-nan. B.E.F.E-O.* III, p. 285). A partir de 506, pendant dix-sept années, l'Empereur Wou des Leang employa Saṃghabhara à traduire des livres bouddhiques en compagnie d'autres savants. Saṃghabhara donna ainsi en chinois 11 ouvrages comptant 48 chapitres, parmi lesquels l'*A-yu wang king*. On dit que l'Empereur Wou en personne venait écrire les textes saints sous sa dictée. Il fut comblé de présents et mourut en 524.

Les deux traductions chinoises de l'Açokāvadāna peuvent être identifiées avec certitude. Tous les catalogues sont d'accord pour assigner au Parthe Fa-k'in l' *A-yu wang tchouan* en 7 chapitres dont nous donnons ci-après une version française intégrale. Mais le titre et les divisions de cet ouvrage ont varié. Il a été divisé, tantôt en 7 chapitres, tantôt en 5. On l'a intitulé tour à tour *A-yu wang king* et *A-yu wang tchouan*. Sans tenir compte de ces divergences, nous lui donnerons toujours son titre courant : *A-yu wang tchouan*, abrégé en A. W. Tch.

De l'examen des divers catalogues, il ressort en outre que l'*A-yu wang king* en 10 chapitres est l'œuvre de Saṃghabhara, *alias* Saṃghavarman. D'après le *Nei tien lou*, ce religieux aurait également traduit un *A-yu wang tchouan* en 5 chapitres, mais cette donnée est contredite par le *K'ai yuan che kiao lou* (Tōk. XXXVIII, 4, p. 53[a]). En tout cas, l'*A-yu wang tchouan* de Saṃghabhara, s'il a jamais existé, a disparu de bonne heure (1). Nous réser-

(1) Le *Nei tien lou* connaît encore un autre *A-yu wang tchouan* antérieur à celui de Saṃghabhara et qui aurait été traduit sous les Wei (Tōk. XXXVIII, 2, p. 71[b]). Il se peut que l'*A-yu wang tchouan*

verons à la traduction connue de Saṃghabhara son titre traditionnel *A-yu wang king* abrégé en A.W.K.

Le contenu de l'Açokāvadāna nous est donc connu par deux versions chinoises probablement complètes : l'*A-yu wang tchouan* et l'*A-yu wang king*. En outre, de longs fragments ont été incorporés dans le *Divyāvadāna* sanskrit et dans le *Tsa a-han king* (1). Ces fragments sont extraits de deux recensions disparues qui différaient sensiblement l'une de l'autre et s'écartaient aussi jusqu'à un certain point de l'*A-yu wang king* et de l'*A-yu wang tchouan*. Nous possédons par conséquent en totalité ou en partie quatre recensions de l'Açokāvadāna et quiconque prétend remonter à l'ouvrage original doit s'appuyer sur l'ensemble de ces documents.

Les fragments conservés dans le *Divyāvadāna* et connus par la traduction qu'en a donné Burnouf sont très voisins des chapitres correspondants de l'*A-yu wang king*. Par contre, l'*A-yu wang tchouan* est notablement différent de toutes les recensions connues; il contient d'importants morceaux qui ne se retrouvent pas ailleurs et c'est pourquoi j'ai cru devoir le traduire intégralement.

* * *

On sait que les textes indiens, aussi longtemps qu'ils restaient en usage, étaient dans un perpétuel devenir. Les écrivains, même les plus obscurs, ne se faisaient pas scrupule de retoucher et de remanier les œuvres de leurs

des Wei et celui de Saṃghabhara ne soient que des rééditions remaniées de la version de Fa-k'in. Nous savons en effet que ce dernier ouvrage a subi des transformations puisque les catalogues lui attribuent tantôt 7, tantôt 5 chapitres (Cf. Tōk. XXXVIII, 2, p. 49ᵃ col. 6 et p. 54ᵃ col. 8; XXXVIII, 3, p. 64ᵃ col. 9 et p. 74ᵃ col. 14; XXXVIII, 4, p. 18ᵃ) et lui donnent des titres divers : *A-yu wang king, A-yu wang tchouan, Ta a-yu wang king, Ta a-yu wang tchouan.*

(1) Le *Tsa a-han king* (Nanjiō no. 544) est la traduction chinoise d'un *Saṃyukta-āgama* dont l'original est perdu. Cette traduction a été effectuée entre 435 et 468 par le çramaṇa Guṇabhadra, originaire de l'Inde centrale.

devanciers. Dans ces conditions, parce qu'un récit présente certains traits manifestement récents, on n'a pas le droit d'en conclure que l'ouvrage entier est de la même date. Par exemple, le mot *dīnāra* (latin *denarius*) apparaît en deux passages de la légende d'Açoka dans le *Divyāvadāna* (éd. Cowell et Neil p. 427, 13 et p. 434, 12). On aurait tort d'en tirer argument pour prétendre que l'*Açokāvadāna* original n'a été rédigé qu'après l'introduction des deniers romains dans l'Inde. Huber a montré que certains contes se retrouvent à la fois et sous la même forme dans le *Sūtrālaṃkāra* d'Açvaghoṣa et dans les chapitres du *Divyāvadāna* consacrés à la légende d'Açoka (B. E. F. E-O. t. IV, 1904, p. 709—726). Ceci est de nature à prouver que la recension de l'*Açokāvadāna* incorporée dans le *Divyāvadāna* a été remaniée après la rédaction du *Sūtrālaṃkāra,* mais laisse entier le problème de la date de l'*Açokāvadāna.*

*
* *

Enfin nous ne pouvons considérer comme des recensions de l'Açokāvadāna certains ouvrages tardifs, simples exercices de rhétorique, où des narrateurs se sont plu à développer, à côté d'autres récits, les vieilles légendes du cycle d'Açoka. Tel est l'*Açokāvadāna-mālā* sanskrit dont les premiers chapitres ne sont qu'une amplification versifiée de l'Açokāvadāna. Au témoignage de Burnouf, cette volumineuse compilation, « qui est une sorte de Purāṇa, ajoute peu à ce que nous apprennent les légendes du Divyāvadāna et de l'Avadāna-Çataka » (*Introduction*, p. 358). Les six premiers *avadāna* s'y succèdent dans l'ordre suivant :

1) Upagupta-Açokarāja,
2) Upagupta,
3) Açokadamana,
4) Açokanṛpati-pāṃçupradāna,
5) Kuṇāla,
6) Vītaçoka.

Puis vient une série de récits contés par Upagupta au roi Açoka, son disciple (Cf. Rājendralāla Mitra, *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*, p. 6—17; Bendall, *Catalogue* of *Buddhist Sanskrit* Mss., p. 110, 114. M. S. d'Oldenbourg a annoncé en 1894 dans *Buddiiskiia Legendui*, 1ère Partie 1894, p. 6, une étude sur l'*Açokāvadāna-mālā* qui ne semble pas avoir été publiée).

Au total, l'ouvrage est analogue au *Divyāvadāna*, avec cette différence que le *Divyāvadāna* est un recueil sans unité, formé de légendes simplement juxtaposées, tandis que, dans l'*Açokāvadāna-mālā*, la vie d'Açoka et d'Upagupta forme un cadre où sont emboîtés les autres récits. A cet égard, le *Divyāvadāna* et l'*Açokāvadāna-mālā* sont à peu près dans le même rapport que l'*Avadāna-Çataka* et le *Kalpadruma-avadāna*. La plupart des contes de l'*Avadāna-Çataka* relatent des faits contemporains de Çākyamuni, dont il a été le héros ou à propos desquels il a donné son enseignement; seul le centième récit intitulé « Le Concile » nous transporte au temps d'Açoka et d'Upagupta. Dans le *Kalpadruma-avadāna* probablement plus récent, le conte « Le Concile » devient le premier du recueil et introduit une suite de récits qui mettent encore en scène Açoka et Upagupta. Parallèlement, dans le *Divyāvadāna*, la plupart des *avadāna* relatent des faits contemporains de Çākyamuni. Les chapitres XXVI—XXIX concernant Açoka font exception et ce sont précisément ces récits mis en vers qui viennent au début de l'*Açokāvadāna-mālā* et en forment le cadre. Peu instructif quant à son contenu, parce qu'il reproduit des légendes que nous possédons par ailleurs dans des rédactions plus anciennes, l'*Açokāvadāna-mālā* n'est donc pas négligeable sous le rapport de la composition. Il marque l'aboutissement d'une évolution qui tendait à faire d'Açoka et d'Upagupta les deux principales figures d'un cycle où venaient se ranger un grand nombre de légendes.

Sigles et abréviations.

Açokāv.	=	Açokāvadāna
Açokasūt.	=	Açoka-rāja-sūtra
B. E. F. E.-O.	=	Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient
A. W. K.	=	A-yu-wang-king
A. W. Tch.	=	A-yu-wang-tchouan
C. V.	=	Culla Vagga
Divyāv.	=	Divyāvadāna
Journ. As.	=	Journal Asiatique
Sv.	=	Sarvāstivādin
Tripiṭ.	=	Tripiṭaka
Tsa-a-han	=	Tsa-a-han-king
V. M. S.	=	Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin.

PREMIÈRE PARTIE.

La légende de l'empereur Açoka.

INTRODUCTION.

Nous ignorons par qui fut composé l'Açokāvadāna. Comme tant d'autres monuments de la littérature bouddhique, cet ouvrage nous est parvenu sans nom d'auteur. Précisément parce qu'elle est fréquente, cette omission n'est peut-être pas très regrettable. Dans un pays où la vie des grands écrivains est connue, un nom sur un manuscrit peut suffire à classer une œuvre parmi les productions de telle école, à côté d'écrits du même âge et de la même province. Il n'en est pas de même dans l'Inde, au moins à une époque ancienne et principalement dans la littérature religieuse. Si nous savions par qui fut rédigé l'Açokāvadāna, ce fait isolé n'entraînerait peut-être aucune conséquence importante. C'est à l'œuvre elle-même qu'il faut demander le secret de ses origines. Où et quand fut-elle composée? Elle contient assez de données positives, de légendes semi-historiques et de traditions géographiquement localisées pour qu'il soit possible de répondre, au moins approximativement, à cette double question.

On commence à entrevoir le rôle considérable joué par les écoles régionales dans l'évolution du Bouddhisme et la formation du Canon. C'est seulement à une époque assez basse qu'on peut distinguer un Bouddhisme du Nord et un Bouddhisme du Sud et encore, la première de ces expressions chères aux savants européens, englobe-t-elle dans une unité factice des réalités très différentes. Par contre, il semble y avoir eu de bonne heure une Eglise de l'Est et une Eglise de l'Ouest. D'après le Cullavagga pali XII 2, 7 chacun de ces deux groupements territoriaux

aurait délégué quatre grands représentants au Concile de Vesālī. Toutefois en l'absence d'un pouvoir central exerçant une autorité spirituelle sur l'ensemble des confréries orientales ou occidentales, les communautés locales jouissaient certainement d'une large autonomie. Par exemple, il n'apparaît pas que, dans la région de l'Ouest, les confréries de Kauçāmbī, d'Ujjayinī, de Mathurā et du Cachemire aient jamais été comprises dans une organisation fortement centralisée. Elles avaient chacune leurs sanctuaires, leurs saints, leurs traditions, leurs préférences en matière de dogme et de discipline. Ces tendances particulières se reflétaient dans les écrits de leurs docteurs, de sorte qu'il est possible, en analysant tel ouvrage, de déterminer le lieu où il a été composé. Nous allons montrer que l'Açokāvadāna avait ses attaches positives dans la région de Mathurā.

C'est dans la partie orientale de l'Inde du Nord que le Buddha est né, qu'il a conçu et prêché sa doctrine et qu'il s'est éteint. Là se trouvaient les lieux saints où les fidèles allaient en pélerinage. Dans la même région se réunirent les deux grands Conciles de Rājagṛha et de Vaiçālī. Quand le Bouddhisme se fut répandu dans l'Ouest, les nouvelles communautés firent figure de parvenues à côté des anciennes. Elles n'eurent pas de repos qu'elles ne se fussent créé des titres à l'admiration des fidèles. La légende du Buddha étant déjà fixée dans ses traits essentiels, on ne pouvait songer à déplacer vers l'Ouest le lieu des principales scènes de sa vie. Il fallut imaginer de nouveaux épisodes afin de prouver la sainteté des terres récemment converties. On prétendit que le Buddha, peu de temps avant sa fin, avait visité la région du Nord-Ouest, qu'il y avait opéré des miracles et prédit la venue de Madhyāntika et d'Upagupta. Ce voyage est raconté dans un certain nombre d'écrits, notamment dans l'Açokāvadāna et le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin. J'ai déjà donné à part les traductions de ces deux récits (*Le Nord-Ouest*

de l'Inde dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin ... Jour. As. 1914, II, p. 495 à 522 et p. 538 à 540). Il n'est pas inutile de les comparer en détail.

Dans l'Açokāvadāna, le Buddha traversant avec Ānanda le pays de Mathurā prédit la fondation du monastère de Naṭa-Bhaṭa et expose les mérites acquis par Upagupta. Puis il se rend au Cachemire et prédit la conversion de ce pays par le bhikṣu Madhyāntika. Le récit du voyage à Mathurā est plus développé que la partie consacrée au Cachemire; celle-ci n'occupe guère qu'une dizaine de lignes dans la traduction française.

Dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, le voyage à Mathurā est conté à peu près dans les mêmes termes : le Buddha est accompagné d'Ānanda; il prédit la fondation du monastère de Naṭa-Bhaṭa, la conversion et les mérites d'Upagupta. Toutefois une différence mérite d'être notée : dans le Vinaya, Upagupta est converti par Madhyāntika, l'apôtre du Cachemire, tandis que dans l'Açokāvadāna, il a pour maître Çāṇavāsa, l'apôtre de Mathurā.

Dans l'Açokāvadāna, le voyage au Cachemire avait lieu avec Ānanda, après la traversée du pays de Mathurā. Dans le Vin. des Mūla-Sv., le Buddha se rend d'abord dans la haute vallée de l'Indus et il est alors accompagné du *yakṣa* Vajrapāṇi. Il visite l'emplacement futur du couvent de la Forêt sombre, convertit le roi-dragon Apalāla et prédit l'apostolat du Bhikṣu Madhyāntika. Puis il traverse Kanthā, la ville du Grenier à riz, Revata et une série d'autres localités où il opère des conversions. Enfin, en passant au village de Kharjūra, il prédit que le roi Kaniṣka bâtira dans ce lieu un grand stūpa. Le récit du voyage avec Vajrapāṇi occupe dix pages dans la traduction française.

Ainsi, tandis que dans l'Açokāv. le voyage au Cachemire suit le passage à Mathurā et n'est l'objet que de brèves indications, dans le Vinaya le Buddha visite d'abord la région arrosée par le haut Indus et ses affluents et cette partie de l'itinéraire est de beaucoup la plus déve-

loppée. L'auteur du premier récit se souciait avant tout de glorifier Mathurā, tandis que les compilateurs du Vinaya avaient principalement en vue le bon renom du Cachemire et des pays voisins. L'Açokāv. et le Vin. des Mūla-Sv. ont dû être composés dans les régions occidentales, le premier à Mathurā et le second plus au Nord.

La propagande bouddhique s'exerçant à partir de la basse vallée du Gange devait toucher d'abord le pays de Mathurā et n'atteindre qu'ensuite la région du Cachemire. Logiquement, l'itinéraire qui accorde la préférence au pays de Mathurā et y conduit d'abord le maître doit être le plus ancien. En fait l'Açokāv. contient une version archaïque du voyage du Buddha dans l'Ouest, tandis que la rédaction du Vinaya est sensiblement plus tardive.

Ānanda, dans les plus anciens sūtra, est le disciple préféré de Çākyamuni. Serviteur du Buddha, il le suit en toute circonstance et, pour cette raison, il est de tous les auditeurs celui qui connaît le mieux sa Parole. Dans l'Açokāv. il accompagne le Maître à Mathurā et au Cachemire. Dans le Vinaya des Mūla-Sv., le Buddha fait son grand voyage au Nord-Ouest avec le yakṣa Vajrapāṇi, puis il rejoint Ānanda et se rend avec lui à Mathurā. Vajrapāṇi est souvent représenté dans les compositions gréco-bouddhiques du Gandhāra; par contre il n'apparaît guère dans les plus anciens monuments de l'art et de la littérature bouddhiques. Si les rédacteurs du Vinaya l'ont préféré au grand disciple, c'est qu'au temps où ils écrivaient, Ānanda n'était plus aussi vénéré que dans les premiers siècles de l'Eglise. La substitution du yakṣa au bhikṣu ne peut être que tardive. Le récit de l'Açokāv. qui fait voyager partout Ānanda en compagnie du Buddha reflète des conceptions plus anciennes; et il est significatif que, même dans le Vinaya, le disciple accompagne encore Çākyamuni à Mathurā parce que cette partie du récit étant depuis longtemps fixée, les compilateurs cachemiriens l'ont simplement reproduite sans presque la modifier.

Dans l'Açokāv, Upagupta est un disciple de Çāṇavāsa et tous deux sont des apôtres de la région de Mathurā. De même, dans un passage du Vin. des Mūla-Sv., l'āyuṣmat Ānanda dit au bhikṣu Çāṇika (= Çāṇavāsa): « Il y a dans ce royaume de Mathurā un marchand de parfums nommé Gupta. Il aura un fils nommé Upagupta. Tu le convertiras et le feras sortir du monde. » (*Le Nord-Ouest de l'Inde*... p. 531.) Mais dans le récit du voyage au Nord-Ouest, le Vinaya se contredit. La prophétie suivante est attribuée au Buddha: « Un disciple du Buddha nommé Madhyāntika convertira Upagupta et fera de lui un bhikṣu » (*Le Nord-Ouest de l'Inde*... p. 519.) La raison de cette modification est claire. Madhyāntika est l'apôtre du Cachemire. En faire le maître d'Upagupta, le grand saint de Mathurā, c'était établir habilement l'excellence et l'ancienneté de l'église cachemirienne. On voit par quels artifices les communautés rivales se procuraient des arguments en faveur des thèses qui leur agréaient. La leçon de l'Açokāv. est confirmée par le Vinaya lui-même. Les compilateurs cachemiriens connaissaient donc un texte ancien analogue à celui de l'Açokāv. Ils l'ont sciemment altéré pour exalter leur pays aux dépens de Mathurā.

On vient de noter une contradiction entre deux textes du Vin. des Mūla-Sv. J'en relève une seconde dans le récit même du Voyage. Parlant à Vajrapāṇi à l'endroit où s'élèvera le couvent de la Forêt sombre, le Buddha dit: « Pour l'étude du *çamatha*, ce sera le meilleur lieu. » (*Le Nord-Ouest de l'Inde*... p. 508.) Et lorsqu'il traverse le Cachemire, désignant le lieu où Madhyāntika soumettra le dragon Hou-lou-t'ou, le Buddha dit: « Là sera le plus important des monastères de la méthode *vipaçyanā*. » (*Le Nord-Ouest de l'Inde*... p. 513.) Plus tard, montrant à Ānanda l'emplacement futur du *Naṭa-bhaṭa* dans le pays de Mathurā, il fait la prédiction suivante: « Parmi les séjours de ceux qui pratiquent le *çamatha* et la *vipaçyanā*. ce sera le premier. » (*Le Nord-Ouest de l'Inde*... p. 518.)

On voit combien les compilateurs étaient négligents et peu scrupuleux. Après avoir attribué au Buddha deux prophéties destinées à exalter les monastères de la région septentrionale, ils ont reproduit sans y prendre garde, un texte ancien qui contredit les allégations précédentes.

Le récit du voyage du Buddha conservé dans l'Açokāv. étant plus ancien que la version correspondante du Vin. des Mūla-Sv., il est possible de se représenter par quel progrès on a passé de l'un à l'autre. Dans l'Açokāv., le Buddha convertit d'abord le roi-dragon Apalāla, le maître-potier, le Caṇḍāla, un bouvier et un dragon, puis il se rend à Mathurā et de là au Cachemire. Où se plaçaient ces conversions? D'après le Vin. des Mūla-Sv., elles auraient eu lieu dans la région du Nord-Ouest; mais il y a des raisons de penser que cette localisation est tendancieuse, qu'elle a pour objet de grossir le récit des événements dont la région voisine de l'Indus est le théâtre. Primitivement Apalāla et les autres convertis devaient habiter l'Inde orientale puisque le Buddha les rencontrait au début de son voyage. Dans la Vie du Budhda en tibétain traduite par Schiefner, le *nāga* Apalāla renaît au Magadha (Cf. Schiefner, *Lebensbeschr.* p. 54.). Dans le *Fen-pie-kong-tö-louen* qui est un commentaire partiel sur l'Ekottara-āgama, le Buddha convertit un dragon nommé Sans-feuilles qui dévastait le Magadha (*Le Nord-Ouest de l'Inde*..., p. 559 et suiv.). Watters admet l'identité de Sans-feuilles et d'Apalāla (J. R. A. S. 1898, p. 340). Sans doute ces deux formes ne sont pas exactement superposables; mais un même être mythique, surtout s'il est redoutable, a souvent des noms différents et le traducteur chinois du Fen-pie-kong-tö-louen peut avoir lu Sans-feuilles (Apalāça) au lieu de Sans-chaume (Apalāla). De plus, dans le récit du Vin. des Mūla-Sv., le Buddha dit au roi-dragon Apalāla: « Fais en sorte que tous les hommes qui habitent en Magadha soient exempts de crainte! » (*Le Nord-Ouest de l'Inde*... p. 512, note 1.) Cette recommandation serait in-

intelligible si le dragon résidait dans l'Inde du Nord-Ouest; elle devient parfaitement claire du moment où on admet que la légende était primitivement localisée au Magadha. Cette fois encore, les compilateurs insouciants ont laissé dans les morceaux qu'ils ajustaient, des détails contradictoires à l'ensemble du récit.

Partant du Magadha où il convertit le roi-dragon, le Buddha, avant d'atteindre Mathurā, opérait encore d'autres conversions. Toute cette partie de l'itinéraire à été transposée par les compilateurs cachemiriens et reportée vers le Nord-Ouest. La conversion du maître-potier a lieu dès lors à Revata; celle du bouvier et du dragon dans la ville de Protège-tas (Kūṭapāla?); enfin c'est à Nandivardhana que les fils de la Caṇḍālī se soumettent au Buddha.

Dans le nouveau récit, la conversion d'Apalāla ayant lieu avant l'arrivée au Cachemire, est immédiatement suivie de la prédiction du Buddha relative à ce pays. Ainsi l'ordonnance du récit ancien est complètement bouleversée. Dans l'Açokāv., le Voyage du Buddha comprenait trois éléments: *a)* la conversion d'Apalāla, du maître-potier, etc., *b)* la traversée de Mathurā, *c)* le passage au Cachemire. Dans le Vin. des Mūla-Sv., ces éléments se suivent dans un ordre nouveau: *a)* conversion d'Apalāla, *c)* passage au Cachemire, *d)* conversion du maître-potier, etc., *b)* voyage à Mathurā.

Au total, la comparaison de ces textes aboutit à deux résultats distincts: 1°) le récit du voyage du Buddha dans l'Açokāv. est plus ancien que le passage correspondant du Vin. des Mūla-Sv.; 2°) les préférences de l'auteur de l'Açokāv. vont au pays de Mathurā, tandis que les compilateurs du Vinaya se plaisent à glorifier les régions plus septentrionales. De ces deux propositions, la première sera le point de départ de nos recherches sur la date de l'Açokāv. La seconde nous renseigne implicitement sur le lieu où fut composé cet ouvrage; elle est d'ailleurs corroborée par d'autres indices du même ordre.

De tous les saints dont la vie est contée dans l'Açokāv., Upagupta est de beaucoup celui qui retient le plus longtemps l'attention. La prophétie du Buddha qui le concerne est plusieurs fois répétée. Il accompagne Açoka dans son pélerinage aux lieux saints. Ses existences antérieures et les mérites qu'il s'est acquis sont résumés avant le récit du premier Concile. Puis sa légende est narrée en détail après celle de son maître Çāṇavāsa. Enfin les circonstances dans lesquelles il convertit ses nombreux disciples sont le sujet d'un chapitre très étendu. Cette insistance s'explique par le fait qu'Upagupta est le grand docteur de Mathurā et que l'exalter c'est en même temps glorifier la communauté dont il fut le chef.

La même partialité se manifeste encore dans les détails de sa légende. Çākyamuni prédit qu'Upagupta sera « un Buddha sans les signes » « alakṣaṇaka Buddha ». Il fera œuvre de Buddha et les conversions opérées par lui seront innombrables. Le Tathāgata n'a point converti Māra, le démon Très Mauvais; c'était pour laisser à Upagupta la gloire de mener à bien cette difficile entreprise. Et pour que rien ne manquât à son prestige, ni les mérites spirituels ni l'éclat des grandeurs humaines, Upagupta devint un personnage du cycle d'Açoka; on fit de lui le conseiller intime d'un roi Cakravartin, maître du monde. Dans l'Açokāv. le tout-puissant monarque reçoit dans son palais l'abbé de Mathurā et fait sur ses conseils de magnifiques offrandes aux stūpa du Buddha et des grands disciples.

Ainsi le souci de glorifier Mathurā, ses saints et ses monastères ne se manifeste pas uniquement dans le récit du voyage du Buddha; il éclate dans toutes les parties de l'Açokāv. L'ouvrage pourrait être intitulé : « La légende d'Upagupta » avec cette mention complémentaire : « Eloge et illustration de l'église de Mathurā. » Jamais des influences locales n'ont déterminé plus rigoureusement le contenu d'un livre religieux. Ce *māhātmya* n'a pu être rédigé que par un écrivain du pays de Mathurā.

Le nombre et la variété des recensions qui nous sont parvenues prouvent le succès et la diffusion de l'Açokāv. Pour qu'un livre aussi pénétré de régionalisme ait été goûté loin du pays d'origine, il fallait que l'église de Mathurā eût parmi les communautés bouddhiques une situation privilégiée et qu'elle eût contribué pour une large part au rayonnement de la foi; autrement, ses prétentions à tenir le premier rang n'eussent pas manqué de paraître ridicules. Deux circonstances expliquent l'influence exercée par les habitants de Mathurā sur le développement et la propagation du Buddhisme : cette ville était située sur une des grandes voies commerciales de l'Inde; d'autre part, ses moines-écrivains avaient probablement hérité des anciens brahmanes, outre la connaissance du sanskrit, des traditions littéraires et philosophiques.

Dès le temps des Maurya, Pāṭaliputra était reliée au Gandhāra par une route impériale tracée sur le modèle des voies achéménides et qui joua un grand rôle dans la vie politique et économique de l'Inde. Après la fondation du royaume grec de Bactriane, les relations commerciales devinrent très actives entre la vallée du Gange et celle de l'Oxus. Pour les caravanes chargées des produits de la Bactriane et du Cachemire, Mathurā était la première grande cité du Madhyadeça au débouché de la vallée de l'Indus. Sa prospérité matérielle s'explique par cette situation.

Il semble que le Bouddhisme, qui s'était d'abord implanté au Magadha et dans les régions voisines, se soit propagé de préférence le long des grandes voies commerciales, grâce à l'appui moral et aux largesses des marchands et des caravaniers. C'est presque un truisme de dire que les idées nouvelles suivent les courants commerciaux. Dans les principautés indiennes, les membres des castes supérieures et les paysans devaient se montrer d'abord réfractaires aux influences du dehors, les premiers par politique et les autres par apathie. Les marchands, au

contraire, que les voyages et le négoce mettaient en relations suivies avec les habitants d'autres contrées, étaient plus perméables aux idées nouvelles, moins conservateurs que les gens des autres castes.

De Pāṭaliputra, la jeune cité magadhienne devenue au temps des Maurya capitale de l'Inde puis métropole du Bouddhisme, trois grandes voies rayonnaient jusqu'aux frontières de l'Empire : celle du Sud-Ouest vers Barygaza par Kauçāmbī et Ujjayinī; celle du Nord vers le Népal par Vaiçālī et Çrāvastī; enfin la plus longue, celle du Nord-Ouest, orientée vers la Baetriane, par Mathurā et la haute vallée de l'Indus. La présence des sanctuaires de Sānchi et de Barhut à proximité de la route du Sud atteste la pénétration rapide du Bouddhisme dans cette direction (Cf. Lacôte, *Essai sur Guṇaḍhya et la Bṛhatkathā,* p. 235.). Vers le Nord, j'ai déjà tenté de marquer les progrès de la doctrine en montrant les déplacements successifs des scènes traditionnelles de Rājagṛha vers Vaiçālī, puis vers l'opulente Çrāvastī (*Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha* II, dans Journ. As. 1918, II, p. 455). A l'Ouest, le succès fut peut-être un peu plus lent parce qu'on rencontrait une zône de vieille culture brahmanique. Toutefois le récit du Deuxième Concile dans le Cullavagga pali n'a pu être rédigé qu'à une époque où Mathurā était déjà le siège d'une communauté influente (Cf. *infra* p. 16.). La richesse de cette cité, sa situation sur la grande route de pénétration vers l'Ouest expliquent en partie l'importance de ses monastères et le rôle qu'ils ont joué dans la diffusion du Bouddhisme.

A ces facteurs économiques s'ajoutaient des causes spirituelles moins apparentes mais également efficaces. Au temps où parut le Buddha, le bassin du Gange était géographiquement et moralement divisé en deux zônes : à l'ouest la plaine qu'arrosent les courants parallèles du Gange et de la Yamunā; à l'est la basse vallée où le fleuve élargi sépare les deux grandes tribus des Videha

et des Magadha. La région occidentale est un pays de vieille culture brahmanique. C'est la terre des Brahmarṣi. « D'un Brahmane né dans ce pays, dit Manu, tous les hommes sur la terre doivent apprendre leur règle de conduite » (cité par OLDENBERG, *Le Buddha*, trad. FOUCHER, p. 10.) Là se perpétuaient la connaissance des Védas et son complément indispensable, l'enseignement de la langue sanskrite. Les tribus de la région orientale au contraire n'avaient pas derrière elles un passé aussi brillant. Elles n'avaient été qu'effleurées par la civilisation de l'Ouest. Les dialectes locaux étaient probablement très frustes. Les esprits n'avaient guère été affinés par la spéculation philosophique.

C'est dans la région orientale, principalement au Magadha, que se développèrent les premières communautés bouddhiques. Les textes où était condensé l'enseignement du Maître étaient probablement récités en dialecte magadhien et, pour être facilement retenue, cette littérature orale était presque entièrement rythmée. L'élément métrique l'emportait beaucoup sur la prose en longueur et en importance. Tels étaient primitivement les récits des Jātaka; tel s'est à peu près conservé le très archaïque Suttanipāta. Pour autant qu'on en peut juger à travers les traductions ou adaptations sanskrites et palies, les textes primitifs étaient composés dans une langue simple et monotone; ils devaient leur beauté au sentiment profond qui les inspirait plutôt qu'au choix de l'expression ou à l'habileté du tour. Ceci pouvait suffire aussi longtemps que la doctrine se réduisait à de puérils apologues ou à des énumérations de vérités. Mais, pour se développer, la religion nouvelle devait rivaliser avec d'autres sectes. Il fallait discuter publiquement avec les philosophes, faire assaut d'éloquence avec les brahmanes versés dans l'étude des Védas. Dès lors, l'insuffisance des premiers sūtra ne pouvait tarder à se faire sentir. On avait besoin d'une littérature religieuse rédigée dans une langue littéraire aussi riche et aussi noble que

possible. Il ne suffisait plus d'affirmer; il fallait argumenter et persuader, combattre l'erreur, exalter la Loi nouvelle, glorifier ses saints et ses protecteurs laïques et, pour tout cela, faire un large emploi de la prose.

Quand le Bouddhisme pénétra dans la partie occidentale du bassin du Gange, ces besoins se firent plus vivement sentir; et les moyens d'y satisfaire se trouvaient justement dans cette même région, berceau des Upaniṣad et de la spéculation philosophique Les premiers lettrés convertis mirent au service de leur foi leur connaissance du sanskrit et leur expérience de rhéteurs et de dialecticiens. De là vint, croyons-nous, l'importance de l'Eglise de l'Ouest. Elle n'avait pas été sanctifiée par l'apostolat du Buddha et des premiers auditeurs; mais ses religieux étaient plus savants que ceux des anciennes communautés : ils étaient capables d'écrire la langue sacrée des Védas. Aussi vit-on se développer dans l'Ouest, notamment à Mathurā, une nouvelle littérature dont l'Açokāv. paraît être un des spécimens les plus caractéristiques.

Rédigé en sanskrit, il s'oppose nettement aux productions antérieures en dialecte magadhien. C'est une œuvre où la prose domine. Hors des parties empruntées à la plus ancienne littérature, telle la relation du premier Concile, les gāthā n'y sont généralement qu'un élément accessoire, un ornement du récit. On y voit les premières applications des procédés d'*alaṃkāra* où excelleront plus tard Açvaghoṣa et les écrivains du Cachemire. L'Açokāv. est une composition littéraire qui contient de magnifiques morceaux. Il est loin des productions courtes, naïves et impersonnelles où s'essayait le zèle des premiers fidèles. C'est l'œuvre d'un écrivain de talent qui conduit son récit avec habileté, profite des situations pathétiques et utilise avec goût les ressources d'une langue admirable.

Quant au fond, le contraste n'est pas moins saisissant. Les auteurs des anciens sūtra ne prétendaient guère qu'à reproduire la parole du Maître. Dans leurs récits, le person-

nage central est toujours Çākyamuni ou un de ses contemporains. L'Açokāv. nous transporte d'emblée au temps qui suit la mort du Buddha. Il contient une chronique du règne d'Açoka et des premiers siècles de l'Eglise. Et tandis que les premiers auteurs se proposaient surtout de montrer le chemin de la délivrance à des solitaires avides d'obtenir le Nirvāṇa, le rédacteur de l'Açokāv. poursuit des résultats plus complexes et moins surhumains. Il ne s'adresse pas uniquement aux religieux, mais encore aux pieux laïques qui soutiennent l'Eglise de leurs aumônes; il veut édifier et moraliser par le spectacle de la vie des saints et des grands; il propose en exemple aux donateurs les excessives libéralités du pieux roi Açoka; il exalte son pays et son monastère au dessus des communautés rivales.

Cette ardeur un peu vaine à rivaliser avec des groupes de fidèles issus du même enseignement était stimulée par l'esprit de controverse et de discussion théologique. L'apparition de sectes dissidentes à l'intérieur de l'Eglise est un évènement très ancien. D'après le Cullavagga pali XI, 1, 11, Purāṇa, aussitôt après le premier Concile, aurait revendiqué le droit de s'en tenir au Dharma et au Vinaya tels qu'il les avait entendus. Les divergences devaient fatalement s'accentuer à mesure que le Bouddhisme se développait sur un plus large terrain. Quelles étaient les affinités de la communauté de Mathurā?

L'Açokāv. est rédigé en sanskrit. Un texte souvent cité nous apprend que les Sarvāstivādin, à la différence des autres sectes, lisaient leurs livres sacrés en sanskrit (*Cf.* Lacôte, *Essai sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā*, p. 44.). D'autre part, les plus anciennes inscriptions de Mathurā relatent des dons et des érections de monuments au profit des Sarvāstivādin. On est ainsi conduit à supposer que le développement de l'Ecole de Mathurā était solidaire du mouvement Sarvāstivādin. Cette conjecture est confirmée par d'autres faits. Les traditions relatives au voyage du

Buddha dans l'Ouest sont rapportées à la fois dans l'Açokāv. et dans le Vin. des Mūla-Sv. En étudiant ci-après les listes de Patriarches et les relations du premier Concile, on apercevra de nouveaux rapports entre l'Açokāv. et le Vin. des Mūla-Sv. Le Divyāvadāna est presque entièrement composé de morceaux empruntés à ces deux ouvrages; l'auteur de ce recueil, qui appartenait évidemment à l'Ecole Sarvāstivādin, n'a point juxtaposé au Vinaya de sa secte des fragments hétérodoxes.

J'ai déjà publié des extraits du Vin. des Mūla-Sv., d'où il ressort que cette secte avait ses attaches au Cachemire et dans les pays voisins (*Le Nord-Ouest de l'Inde...* p. 494). Il semble que l'Ecole Sarvāstivādin se soit d'abord développée à Mathurā, puis ait poussé des rejetons dans la direction du Nord-Ouest. Les groupements secondaires issus de l'Ecole de Mathurā se différenciant de plus en plus, une secte cachemirienne, pour prouver son attachement à la tradition primitive, aurait, à tort ou à raison, pris le nom de Mūla-Sarvāstivādin. Je ne puis qu'indiquer ici, sans y insister, la courbe générale de cette évolution. Du moins, il était utile de montrer que l'Açokāv. est un des premiers éléments d'une étude ayant pour objet l'origine et le développement des sectes Sarvāstivādin.

Voici le Bouddhisme parvenu à Mathurā, fécondant la prose sanskrite et suscitant des œuvres nouvelles du type de l'Açokāv. Fortifié par ses conquêtes, il poursuit son avance sur la route de l'Ouest et ne tarde pas à s'annexer le Cachemire et le Gandhāra. Grâce à l'appui des riches marchands de Taxile et de Peshawer, il multiplie ses établissements. Dans ces régions du Nord-Ouest dont la population est mêlée par les invasions, la doctrine s'assouplit et devient éclectique. Au voisinage de l'empire parthe elle se teinte d'iranisme. A l'imitation des modèles grecs se développe un art nouveau. Le Bouddhisme cesse alors d'être une religion purement indienne. C'est un ensemble complexe où se fondent l'art grec, le dualisme iranien,

la philosophie du Madhyadeça et de vieux apports magadhiens. La diversité de ses éléments le rend d'autant plus accessible aux étrangers. Quand, après les envahisseurs çaka et parthes, le flot des Yue-tche déferle sur les frontières de l'Inde, les nouveaux venus ne tardent pas à vénérer Çākyamuni à côté des divinités iraniennes. Sous Kaniṣka s'ouvrent pour le Bouddhisme des perspectives illimitées d'expansion vers l'Asie Centrale. Ce monarque appelle au Cachemire les docteurs et les poètes. La tradition veut même qu'il ait réuni un Concile. Une école littéraire se fonde, dont Açvaghoṣa est le plus illustre représentant. L'activité des écrivains est prodigieuse. A côté d'œuvres délicates et raffinées comme le Sūtrālaṃkāra et le Buddhacarita, les compilateurs édifient des œuvres monumentales, tel le Vinaya des Mūla-Sv. La fécondité des commentateurs cachemiriens est caractérisée en ces termes dans un sūtra mahāyāniste, le *Lien-houa-mien-king:* « Tout ce qu'il y a de corps de mots, de corps de phrases du Tathāgata . . . ces Arhat (du Ki-pin) les rassembleront et en feront des discussions (çāstra). » (Cf. Sylvain Lévi, *Notes chinoises sur l'Inde* V, dans B. E. F. E. O. 1905, p. 46 du tirage à part).

On peut en somme distinguer trois grandes phases dans l'expansion du Bouddhisme depuis la basse vallée du Gange jusqu'aux plateaux de la Haute-Asie, et à chacune de ces phases correspond une période distincte de l'histoire du canon et de la littérature bouddhiques. D'abord confinés au Magadha et dans les régions voisines, les disciples de Çākyamuni se transmettent oralement des compositions assez courtes, presque entièrement versifiées, conçues en dialecte magadhien. Plus tard, à l'occident, dans la plaine qu'arrosent le Gange et la Yamunā, de nouveaux convertis mettent au service de leur foi la prose littéraire sanskrite et la dialectique des philosophes. C'est la période de Mathurā, marquée par la rédaction d'ouvrages plus longs et plus parfaits, écrits en sanskrit, tel l'Açokāv. En-

fin, parvenu au Cachemire, le Bouddhisme se montre de plus en plus éclectique et accueillant aux étrangers. Il perd les caractères d'une secte locale et devient une religion universelle. Une troisième école se fonde; à côté de grands poètes comme Açvaghoṣa, travaillent de nombreux écrivains et compilateurs qui ornent, refondent, commentent, développent, colligent les anciens textes.

La situation de l'Eglise à chacune de ces périodes transparaît dans les récits des Conciles. Après la mort du maître, ses disciples décident de se réunir pour codifier les textes sacrés. Deux groupes importants de *Çākyaputra* sont alors au nord du Gange : les compagnons d'Ānanda et les disciples de Mahākāçyapa. Néanmoins, c'est à Rājagṛha, capitale du Magadha, que se tiendra le Concile. Les relations de cet événement contiennent des éléments de dates diverses; mais, comme on le verra plus loin, le récit s'est cristallisé autour d'un noyau versifié plus ancien que le texte en prose. Cette prédominance de l'élément métrique caractérise la période du Magadha aussi bien que le lieu choisi pour la réunion de l'assemblée. Plus tard, les excès des moines de Vaiçālī obligent les religieux austères à convoquer un second Concile. Dans le récit du Cullavagga pali, XII, 1, 8, Yasa se rend dans l'Ouest, à l'hermitage de Sāṇavāsī (1) et auprès d'eux s'assemblent de nombreux bhikkhu du voisinage et même du pays d'Avanti et de la région méridionale. Yasa finit par triompher grâce à l'appui des communautés de l'Ouest. La prépondérance de celles-ci commence dès lors à s'affirmer. Après l'invasion des Yue-tche, Kaniṣka réunit au Cachemire un troisième Concile et Açvaghoṣa est chargé de rédiger la *vibhāṣā*. Ces événements marquent en quel-

(1) Sāṇavāsī n'est autre que l'apôtre de Mathurā, le Çāṇavāsa des textes sanskrits. Dans l'Açokāv., il demeure sur le mont Urumuṇḍa. Dans le Cullavagga pali, le nom de cette hauteur est Ahogaṅga. L'hermitage de Çāṇavāsa devait être situé dans le pays des Sūrasena, entre le Gange et la Yamunā.

que sorte un déplacement continu vers l'Ouest du centre de gravité de l'Eglise. Ils supposent une évolution conforme à celle dont nous venons de tracer les grandes lignes.

Cette vue d'ensemble était nécessaire afin de déterminer, au moins approximativement, l'époque où fut composé l'Açokāv. En matière de littérature bouddhique où toute chronologie est incertaine, le mieux qu'on puisse faire pour un ouvrage non daté, c'est de marquer son rang parmi d'autres productions du même ordre et de fixer le moment de son apparition par rapport à tels événements de l'histoire politique ou religieuse. Pour atteindre à ce résultat, une analyse minutieuse est indispensable; mais l'enquête n'a de chances d'aboutir que si on commence par s'orienter en choisissant quelques repères dans la masse énorme des faits. C'est pourquoi nous avons distingué trois phases dans l'histoire de la littérature bouddhique et nous avons montré que l'Açokāv. est une œuvre caractéristique de la période intermédiaire. Sans doute ce n'est là qu'une solution provisoire et approchée; mais maintenus désormais entre des bornes sûres nous risquerons moins de nous égarer dans nos recherches ultérieures.

Au surplus, sous un titre unique : Açokāvadāna, on est convenu de grouper quatre recensions d'âge et de contenu différents. Transmis de génération en génération par des hommes qui ne se faisaient pas scrupule d'altérer les textes anciens, l'ouvrage a subi quelques transformations. Rédigé par un écrivain de Mathurā, il n'a pu sortir indemne de la période cachemirienne. Sans parler des deux recensions insérées dans le Saṃyuktāgama et le Divyāvadāna qui ont été coupées et remaniées au gré des compilateurs, les différences qui séparent l'A-yu-wang-king et l'A-yu-wang-chouan prouvent que ces textes n'ont pas été miraculeusement préservés de toute contamination. Il reste à examiner chaque chapitre de manière à discerner les grandes couches traditionnelles et les interpolations tardives. Mais à commencer par cette analyse, on risquait

de ne point apercevoir les caractéristiques de l'ouvrage et d'attribuer à des détails une importance exagérée. Il a paru préférable, avant tout autre démarche, de situer l'œuvre entière dans son cadre historique et géographique.

En résumé, l'Açokāv. est un produit de l'École de Mathurā. Terre de vieille culture brahmanique, enrichie par le passage continu des caravanes, la capitale des Sūrasena était située sur l'axe de diffusion du Bouddhisme orienté du Magadha vers l'Indus. C'était un lieu d'élection pour l'établissement d'une communauté prospère et la création d'œuvres nouvelles en prose littéraire sanskrite. Le temps où se place la composition de l'Açokāv. est à tous égards une époque de transition : entre les frustes rhapsodies du Bouddhisme primitif et les œuvres raffinées de l'École cachemirienne, entre la sécheresse des sūtra canoniques et l'abondance verbeuse des *vaipulya-sūtra,* (1) entre les bas-reliefs de Barhut et les statues gréco-bouddhiques du Gandhāra, (2) entre la secte magadhienne des premiers siècles et la religion universelle de l'époque de Kaniṣka.

(1) Burnouf distinguait déjà trois catégories de sūtra: 1) ceux où les événements sont contemporains de Çākya, 2) ceux où ils lui sont postérieurs, 3) les sūtra de grand développement *(vaipulya)*. Avec sa perspicacité habituelle, ce savant choisissait précisément l'Açokāv. pour type des sūtra de la seconde catégorie.

(2) Vogel caractérise l'École de sculpture de Mathurā « as a direct descendant of the ancient art of Barhut and Sānchi developped under the influence of the Greco-buddhist school of the N. W. » (Annual Report, Archæol. Survey, 1909—10, p. 78.) L'école de Sānchi ne s'est pas éteinte pour renaître plus tard à Mathurā. Un tel prodige serait inexplicable. Il faut supposer un développement continu de l'art du Madhyadeça s'implantant de bonne heure à Mathurā et y produisant de nouveaux fruits grâce à de fortes influences occidentales. L'évolution artistique aurait eu ainsi un cours analogue à celui de l'histoire religieuse et littéraire (Sur les influences occidentales dans la formation de l'Açokāv., voir *infra* L'enfer d'Açoka.

Chapitre premier.

Le récit du premier Concile dans l'Açokāvadāna.

Si on néglige les deux derniers chapitres de l'*A-yu-wang-tchouan* qui, comme on le verra, sont des additions tardives, cet ouvrage, ainsi que l'*A-yu-wang-king*, peut se diviser en deux parties principales : d'abord la chronique de la dynastie des Maurya et en second lieu l'histoire de l'Eglise depuis la mort de Çākyamuni jusqu'au patriarche Dhītika. Ce qui fait l'unité de l'œuvre, c'est que même les événements politiques y sont toujours considérés du point de vue de l'Eglise bouddhique. Il est donc préférable de commencer par l'histoire purement religieuse l'examen détaillé de l'Açokāvadāna.

Après l'entrée de Çākyamuni dans le Parinirvāṇa, deux ordres de faits dominent les origines du Bouddhisme : les Conciles et ce qu'on peut appeler le Patriarcat. La plupart des sectes reconnaissaient la validité des deux premiers Conciles : celui de Rājagṛha et celui de Vaiçālī. Bien que l'Açokāv. nous conduise au moins jusqu'à la chute des Maurya, il ne mentionne pas la seconde de ces assemblées. Cette omission est fréquente dans les Chroniques de l'Eglise. On peut classer de la façon suivante les ouvrages qui traitent des Conciles : ceux qui n'en connaissent qu'un seul, ceux qui en relatent deux, et enfin ceux qui en relatent un troisième. Au premier groupe appartiennent l'Açokāv., le Sūtra de la Recension de Kāçyapa (voir *infra* p. 26), le *Ta-tche-tou-louen*, etc. Le second groupe comprend le Vin. des Mūla-Sv., le Cullavagga pali, et d'une manière générale tous les Vinaya connus.

Cette classification n'est pas sans intérêt. L'Açokāv. et les autres ouvrages du premier groupe sont des sūtra ou font partie de l'Abhidharma piṭaka qui n'est qu'une extension, un développement de la Corbeille des sūtra. Les ouvrages du second groupe sont des traités de Discipline. Le premier Concile fut réuni pour codifier le Dharma et le Vinaya, tandis que l'objet du second était surtout de préciser certains points de discipline. On comprend que les auteurs de sūtra se soient peu souciés de relater le Concile de Vaiçālī tandis que les docteurs de la Discipline ne le pouvaient passer sous silence.

On sait qu'à partir d'une époque indéterminée, il y eut des docteurs du Dharma et des docteurs du Vinaya. Cette spécialisation tenait moins à des aptitudes individuelles qu'aux préférences manifestées par certains groupes pour telle partie du Canon. Hiuan-Tsang fait allusion à des confréries de ce genre quand il observe qu'à Mathurā « ceux qui étudient l'Abhidharma font des offrandes à Çāriputra; ceux qui se livrent à la méditation *(samādhi)* à Mudgalaputra; ceux qui lisent et maintiennent les sūtra à Pūrṇamaitrāyaṇīputra; ceux qui s'appliquent au Vinaya à Upāli » (*Si-yu-ki,* L. IV, Royaume de Mathurā, — Cf. trad. Stan. Julien II, p. 209). (1) La division du Canon

(1) Watters a mis en doute, sans raison suffisante, l'exactitude de l'information donnée par le pélerin chinois. Il va jusqu'à dire que Çāriputra « had nothing to do with the Abhidharma ». *On Yuan Chwang's travels* I, p. 303. Cette affirmation était pour le moins imprudente. On lit en effet dans le *Ta-tche-tou-louen* : « Quelques-uns disent: Quand le Buddha était en ce monde, Çāriputra fit l'Abhidharma afin d'expliquer les paroles du Buddha. Plus tard les sectateurs T'ou-tze 櫝子 *(Vatsaputra)* réécrivirent (cet ouvrage). Et ainsi de suite . . . jusqu'à : C'est ce qu'on appelle aujour d'hui l'Abhidharma de Çāriputra. » (Tripiṭ. éd. Tōk. XX, 1, p. 17 b)

Le passage du *Si-yu-ki* cité plus haut conduit à distinguer des Abhidharmistes, des Vinayistes, des Sûtristes, etc. Que chacun de ces groupes ait choisi tel ou tel patron, c'est là une pratique d'importance secondaire et qui pouvait varier suivant les lieux et les époques. Mais

en trois Corbeilles ne remonte pas aux origines du Bouddhisme. L'auteur de la relation du premier Concile dans le Cullavagga pali se souvient encore d'un temps où la doctrine était formée de deux éléments essentiels : le Dhamma et le Vinaya. Il est probable que, de bonne heure, certaines écoles furent plus fortement attirées vers l'un ou l'autre de ces éléments. Il s'agissait en définitive de l'efficacité de la Connaissance ou des Œuvres pour obtenir la Délivrance. J'ai signalé ailleurs, à propos de l'histoire d'Ānanda, le différend qui mit aux prises *çīladhara* et *bahuçruta*. Les premiers croyaient au salut par l'observation des défenses *(çīla)* et les autres par la connaissance du Verbe, de « ce qui a été entendu » *(çruta)*. Leur désaccord n'était qu'un aspect des controverses sur la supériorité du Dharma ou du Vinaya ou encore sur l'excellence de l'Arhat, du Saint parfait, par opposition à Ānanda, le premier des *bahuçruta*. (Voir *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha* II, dans Journ. As. 1918, II, p. 452—454.)

Un passage tiré de l'Açokāv. permet de préciser l'attitude de son auteur en face de ces grands problèmes. Deux bhikṣu *Mahallaka* discutent la question du *bahuçruta* et de l'observation des défenses. Ils posent les définitions suivantes: « Un bhikṣu qui ne transgresse pas les défenses mineures est appelé « Vainqueur des défenses » *(Jitaçīla?)*. Celui qui a entendu complètement et qui a entendu sans aucune altération, celui-là s'appelle « Beaucoup entendu » *(Bahuçruta)* ». Çāṇavāsa les entend et les réprimande. Les définitions qu'il donne contrairement à celles des bhikṣu, sont assez inattendues : « Celui qui a des vues *(dṛṣṭi)* toutes pures, on dit qu'il maintient les défenses dans leur pureté *(çuddhaçīladhara)* . . . Celui qui agit conformé-

il est acquis que telle secte ou confrérie s'adonnait de préférence à l'étude de telle partie du Canon. Le même fait avait d'ailleurs été signalé par Fa-hien plus de deux siècles avant Hiuan-Tsang (Fa-hien, trad. Legge, p. 44—46).

ment à ce qu'il a entendu, on l'appelle « beaucoup entendu » *(bahuçruta).* » (A. W. Teh. p. 16[b].) Ces formules de Çāṇavāsa n'allaient à rien moins qu'à supprimer la distinction posée par les Vinayistes, détracteurs d'Ānanda. Ceux-ci s'efforçaient d'opposer au *bahuçruta* l'Arhat, le Saint accompli, strict observateur des défenses. Çāṇavāsa au contraire s'applique à confondre les deux notions. En langage moins scolastique, son discours revient à dire : « Celui qui connaît la vérité pratique bien, et réciproquement, celui qui pratique bien est un *bahuçruta.* Ānanda, le premier des *bahuçruta*, est donc à la fois le patron des Sages et des Saints, de ceux qui savent et de ceux qui maintiennent les défenses dans leur pureté. Ses détracteurs ont tort d'opposer sa science et sa conduite ». Dans la bouche de Çāṇavāsa, l'apôtre de Mathurā, le fondateur du monastère de Naṭa-Bhaṭa, cette thèse est significative. Elle montre qu'à l'origine, les fidèles de Mathurā étaient d'ardents défenseurs d'Ānanda et qu'ils n'admettaient pas la supériorité de la Discipline sur le Dharma. Il est possible d'étayer cette conclusion sur d'autres faits.

Dans le récit de l'Açokāv. comme dans celui du Vin. des Mūla-Sv., l'œuvre du premier Concile consiste à réunir les trois Corbeilles des Ecritures: d'abord le Sūtra-piṭaka est récité par Ānanda, puis le Vinaya-piṭaka par Upāli et la Mātṛkā par Mahākāçyapa. D'après le Cullavagga pali, le Dhamma et le Vinaya furent chantés par Ānanda et par Upāli, mais l'ordre de récitation fut inverse de celui qui est indiqué dans les deux ouvrages précédents : Mahākassapa aurait d'abord donné la parole à Upāli et il aurait interrogé Ānanda en second lieu. Ceci est d'autant plus étrange que dans le même texte, suivant l'usage ancien, l'ensemble de la doctrine est désigné par l'expression « le Dhamma et le Vinaya » et non « le Vinaya et le Dhamma ». En donnant le pas à Upāli sur Ānanda, le rédacteur du Cullavagga pali ou un compilateur tardif a voulu marquer l'excellence du Vinaya, ce qui d'ailleurs

paraît conforme aux tendances générales des Sthavira. (1) Les Mūla-Sarvāstīvādin au contraire reconnaissaient la prééminence des Sūtra sur le Vinaya et d'Ānanda sur Upāli. (2)

Sans sortir de l'Ecole Sarvāstivādin, on observe qu'à l'époque de Mathurā la dévotion à Ānanda était probablement plus fervente que pendant la période cachemirienne. Le récit du voyage du Buddha dans l'Ouest nous a été conservé dans deux rédactions d'âge différent : d'après l'Açokāv., qui donne une version ancienne, le Buddha se serait rendu à Mathurā, puis au Ki-pin, en compagnie d'Ānanda. A l'époque cachemirienne, ce récit fut repris et développé par le compilateur du Vin. des Mūla-Sv. qui en profita pour mettre Ānanda presque complètement à l'écart et lui substituer le yakṣa Vajrapāṇi. Il semble que les Sarvāstivādin eux-mêmes aient fini par se ranger à l'avis des Sthavira en ce qui concerne Ānanda.

Dans l'Açokāv. ce disciple est encore l'objet d'une vénération singulière. Quand Açoka, guidé par le vénérable Upagupta, fait son pélerinage aux lieux saints et aux tombes des grands auditeurs, il visite successivement les stūpa de Çāriputra, de Mahāmaudgalyāyana, de Mahākāçyapa, de Vakkula et d'Ānanda. En l'honneur de chacun des trois premiers, il offre cent mille *suvarṇa*. Sur la tombe de Vakkula, il ne fait qu'un don dérisoire. Mais au stūpa d'Ānanda il donne dix millions de *suvarṇa*,

(1) Un des caractères du Canon pali, c'est le parti-pris défavorable à Ānanda qui s'y manifeste en mainte circonstance (Voir par ex. : *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha* I, Journ. As. 1918, I, p. 529, et II, Journ. As. 1918, II, p. 434.). Or Ānanda est, de l'avis des Sthavira eux-mêmes, « le premier des *bahuçruta* ».

(2) Dans le *Che-song-liu*, qui est le Vinaya des Sarvāstivādin, ou plus exactement d'une secte issue du groupe Sarvāstivādin primitif et qui en a gardé le nom, Upāli récite d'abord le Vinaya, puis Ānanda récite le Dharma et l'Abhidharma devant les Anciens du Concile. Sur ce point le Vin. des Mūla-Sv. reproduit une tradition plus archaïque que celle qui se reflète dans le récit du *Che-song-liu*.

l'honorant ainsi plus que tous les autres. Cette dernière offrande est d'autant plus remarquable que le roi avait donné cent mille *suvarṇa* seulement en chacun des quatre lieux saints par excellence : au parc Lumbinī, à l'arbre de la Bodhi, au bois des Gazelles et au lieu du Parinirvāṇa. Le récit du pélerinage d'Açoka prouve que le culte d'Ānanda était un des traits essentiels du bouddhisme à Mathurā, au temps où fut rédigé l'Açokavadāna.

* * *

La littérature bouddhique contient de nombreux récits du Concile de Rājagṛha. Suzuki en a rassemblé et analysé une douzaine et sa liste n'est pas complète (1). Toutes ces rédactions ne se laissent pas ramener à un type unique. Elles diffèrent beaucoup par l'importance relative et l'agencement de leurs éléments ainsi que par le détail des épisodes. Mais tandis qu'il est malaisé de les classer d'après leur contenu, il n'en va pas de même si on ne tient compte que de la forme. A cet égard on peut distinguer des récits entièrement ou presque entièrement rédigés en prose et d'autres où les parties versifiées tiennent au contraire une large place. A la première catégorie appartiennent la relation du Cullavagga pali et les chapitres correspondants des Vinaya des Dharmagupta, des Mahīçāsaka, etc. A la seconde appartiennent le Sūtra de la Recension de Kāçyapa et le récit du *Ta-tche-tou-louen*. Entre ces deux types extrêmes, la transition est assurée par des rédactions où les gāthā sont plus ou moins nombreuses.

Quelle importance convient-il d'accorder à cette distinction formelle? On sait qu'un certain nombre de morceaux, dans la vieille littérature indienne, étaient constitués à

(1) Voir Suzuki, *The first buddhist councils*, dans *The Monist* XIV, 2. La lacune la plus importante de ce travail est l'omission du récit inséré dans le *Che-song-liu*.

l'origine par une ossature versifiée recouverte de quelques lambeaux de prose. Avec le temps, les parties en prose se sont développées et modifiées tandis que la charpente versifiée, s'altérait lentement et disparaissait peu à peu. Si on pouvait prouver que la chronique du premier Concile a suivi une évolution analogue, des morceaux comme le Sūtra de la Recension de Kāçyapa ou le récit du *Ta-tche-tou-louen* auraient des chances de représenter, au moins partiellement, un état très ancien de la tradition. De plus, en comparant aux gāthā des relations les plus archaïques, les stances du récit du Concile dans l'Açokāv., on pourrait mesurer en quelque sorte l'écart entre ces deux stades de l'évolution en fonction de l'usure constatée dans les parties les plus résistantes du système.

Au point de départ de cette enquête, on choisira un texte contenant de nombreuses gāthā et, les ayant isolées, on verra si elles constituent un ensemble cohérent et si la donnée qu'elles supposent est plus archaïque que celle qui ressort du texte entier.

On peut hésiter sur le choix de la relation qui fournira les stanças. Celles-ci sont nombreuses dans le *Ta-tche-tou-louen* et le Sūtra de la Recension de Kāçyapa, mais les séries parallèles de gāthā, bien que présentant dans ces deux ouvrages de très grandes analogies, offrent cependant de nombreuses variantes dues sans doute aux altérations subies par les textes dans leur transmission. Quel récit doit servir de base à notre étude? Nous croyons devoir préférer le Sūtra de la Recension de Kāçyapa et ce choix est déterminé par les raisons suivantes :

1. Le *Ta-tche-tou-louen* est un *çāstra*, c'est-à-dire un ouvrage didactique, attribué à Nāgārjuna. A côté de parties anciennes, il contient un long commentaire beaucoup plus récent. Le Sūtra de la Recension de Kāçyapa commence par la formule des sūtra : « ainsi j'ai entendu » et ne renferme aucun développement didactique.

2. Le Sūtra de la Recension de Kāçyapa a été traduit en chinois vers 150 de notre ère, par le Parthe *Che-Kao* 世高, c'est-à-dire deux siècles plus tôt que le Mahāprajñā-pāramitā-çāstra. De tous les récits du premier Concile contenus dans le Tripiṭaka chinois, c'est le plus anciennement attesté. Un document stabilisé dès le deuxième siècle a une importance considérable surtout si l'analyse permet d'y distinguer un noyau versifié antérieur au récit en prose.

Voici l'exposé sommaire des principaux événements d'après le sūtra complet, y compris les parties en prose:

Les Arhat attristés par la disparition du Buddha entrent en foule dans le Parinirvāṇa. Exhorté par les dieux, le grand Kāçyapa forme alors le dessein de colliger les textes sacrés. Il réunit le Saṃgha et interdit aux disciples d'entrer dans le Nirvāṇa avant d'avoir rassemblé les Collections de la Loi. Puis ils se rendent à Rājagṛha et siègent en cette ville, au nombre de cinq cents.

Anuruddha contemple le monde et voit qu'un Ancien nommé Gavāmpati, qui réside au ciel des Sirīsa, n'est pas venu à l'assemblée. Un jeune bhikṣu nommé Pūrṇa est chargé de le convoquer. Il se rend auprès de Gavāmpati et l'invite à descendre sur la terre. L'Ancien demande pour quelle raison sa présence est nécessaire et il apprend que le Buddha est entré dans le Nirvāṇa. Profondément attristé, il y entre à son tour. Son corps s'enflamme spontanément et, des profondeurs célestes, jaillissent quatre sources d'eau pure qui font entendre plusieurs gāthā. Pūrṇa retourne à Rājagṛha.

Anuruddha contemple derechef pour savoir si quelqu'un d'entre les cinq cents est retenu dans les liens de la passion, de la colère et de l'ignorance. Il voit qu'Ānanda n'est pas encore parvenu à la perfection. Mahākāçyapa ordonne à Ānanda de se retirer. Ce dernier proteste humblement en alléguant qu'il n'a pas enfreint les « défenses ». Mais Kāçyapa l'accable en lui reprochant longue-

ment toutes ses faiblesses. Ānanda pleure, Kāçyapa reste inflexible. Anuruddha intervient sans succès en faveur de l'accusé. Ānanda est obligé de sortir. Alors grâce aux exhortations du disciple Vṛjiputra, il acquiert la qualité d'Arhat.

Purifié de toute souillure, il se présente devant l'Assemblée. Il est bien accueilli et on l'invite à réciter les textes sacrés. Il s'assied sur la chaire, obtient l'illumination d'un Buddha et récite le Sūtra de la Roue de la Loi.

En l'entendant parler, les Arhat descendent de leurs sièges et gémissent sur la force de l'impermanence qui les a privés du Buddha. Kāçyapa se lamente à son tour. Ājñāta Kauṇḍinya ayant attesté l'exactitude des paroles d'Ānanda, on rassemble les Corbeilles des Sūtra, de la Discipline et de l'[Abhi]dharma. Les deva glorifient Ānanda et Kāçyapa exalte la Loi.

Si on isole la partie métrique de ce texte en ne conservant entre les stances que les raccords indispensables, on obtient le canevas suivant :

1. Les Arhat prononcèrent ces gāthā:

Nous avons franchi l'abîme où sont les insensés et la mer des passions qu'il est difficile de traverser. Nous avons détruit la vieillesse grossière et décrépite ainsi que la roue de la transmigration. Nous avons vu les attachements de toute sorte. Le corps est comme la peau du serpent.

Il nous faut entrer dans le nirvāṇa, l'âme pure, comme une lampe qui s'éteint.

2. Alors les deva récitèrent ces gāthā:

Répandez les paroles du Vénérable pour qu'elles restent longtemps dans les esprits, sans obstacle. Maintenant qu'il est entré dans le repos, que le Buddha donne la paix en détruisant les souillures. Ce qu'il faut pour guider l'Assemblée, c'est l'extase, le détachement et la sagesse. Sou-

dain l'ignorance épaissit ses ténèbres; l'éclat de la Loi disparaît.

3. Kāçyapa prononça cette stance :

Avant d'avoir composé le Sens *(artha)* suprême, il ne faut pas quitter la vie pour le nirvāṇa. Fils du Buddha qui est dans le parfait repos, vous devez rassembler les textes sacrés (*king* 經).

4. Alors la multitude des Saints récita cette gāthā (concernant Ānanda):

En cette assemblée harmonieuse, il connaît la doctrine du Buddha comme la paume de sa main. Le Daçabala l'a loué en ces termes: « il maintient dans sa pureté la sagesse *(prajñā)* ».

5. Alors Kāçyapa récita ces gāthā :

Là où les Sirīsa sont plantés en grand nombre et où des fleurs nombreuses brillent d'un vif éclat, rends-toi là-bas en toute hâte, semblable à l'abeille qui butine les doux parfums. C'est le séjour préféré de Gavāmpati qui est doué de pénétration surnaturelle *(abhijñā)*. Obéissant fidèlement aux instructions de l'Assemblée, rapporte-lui nos intentions que voici: « Mahākāçyapa et les autres, réunis en Assemblée me chargent de vous dire qu'on règle là les affaires du Saṃgha. Hâtez-vous de venir pour arriver à temps. »

6. Alors Pūrṇa récita ces gāthā:

Celui dont le caractère est calme et bon, qui se plaît dans l'extase, le détachement et la concorde, Kāçyapa dont les intentions sont pures, ainsi que les autres Vénérables qui ont les maîtrises *(vaçitā)*, vous invitent. Assemblés, ils s'occupent des affaires du Saṃgha et ils exaltent le Buddha qui est sans mesure. Comme ils désirent que la convocation soit complète, descendez pour visiter la suprême assemblée.

7. Alors Gavāmpati récita cette gāthā :

Le monde est désert. En l'absence du Buddha, il n'y a plus rien d'aimable. Quel avantage le Jambudvīpa

aurait-il pour me retenir? Je vais aussitôt entrer dans le Nirvāṇa.

8. Après le nirvāṇa de Gavāmpati tombent quatre chutes d'eau. La première dit :

Le sage, quand il est dans le saṃsāra, ne doit pas se fier aux nuages flottants. L'impermanence, ce foudre destructeur, a fait crouler le Buddha, ce roi des montagnes.

9. La deuxième chute dit :

Les êtres constamment agités par l'inquiétude, l'effort et le malheur ne peuvent obtenir les maîtrises ni rejeter leur moi. Le Buddha procure la paix du nirvāṇa.

10. La troisième chute dit :

Ainsi, sans négligence, par ses actes, il est parvenu à la perfection. Tourmenté par d'innombrables calamités, il ressemble à une lampe allumée, vite éteinte.

11. La quatrième chute dit :

Les plus excellents dans l'Assemblée doivent se prosterner devant lui. Ce vénérable Gavāmpati, arrivé au nirvāṇa, a dit : « J'aime à accompagner le Buddha qui a les dix forces. Je veux entrer à sa suite dans le nirvāṇa. Ainsi le petit de l'éléphant aux six défenses suit respectueusement sa mère. En inclinant la tête, je salue les Saints-Bienheureux qui sont tous assemblés là-bas. Puisse le Saṃgha vénérable et sublime m'excuser! »

12. De retour dans l'Assemblée, Pūrṇa récita ces gāthā:

Ayant appris que le plus vénérable des hommes, le grand Compatissant était dans le repos, Gavāmpati entra aussitôt dans le nirvāṇa. Il dit: « En inclinant la tête, je salue les Saints-Bienheureux qui sont tous assemblés là-bas. Puisse le Saṃgha vénérable et sublime m'excuser! » Ayant prononcé ces paroles, il est entré dans le nirvāṇa.

13. Kāçyapa récita ces gāthā :

Quand le Buddha qui n'est plus, était présent comme « Honoré par le monde » partout où il allait, il était le

premier. Pour tout ce qui est, aussi bien que pour la race humaine, l'efficacité de la Loi n'a pas disparu avec lui. Dans ce monde, la saveur de l'ambroisie subsiste pour les hommes absolument sages. Le Buddha est définitivement entré dans la calme de l'extinction et c'est pourquoi son enseignement opère merveilleusement.

14. Ānanda (ou Kāçyapa?) récita cette stance :

La multitude triomphante des Bhikṣu, privée des mérites du Buddha, n'a plus ni prestige ni éclat, de même que l'espace privé de la lumière du soleil.

15. Mahākāçyapa s'adressant à Ānanda récita cette gāthā :

Grand sage! je désire que tu le dises. Fils de Celui qui demeure dans la paix, dis-nous en quel lieu un texte de sūtra a été, pour la première fois, récité par le Bhagavat.

16. Alors Ānanda récita cette stance :

Ainsi j'ai entendu. Une fois, le Buddha se trouvait à Vārāṇasī, dans le Parc des Cerfs du Saint Ṛṣi; il récita intégralement le sūtra de la Roue de la Loi.

17. Alors les hommes sincères récitèrent ces gāthā :

Hélas! les trois mondes sont brouillés et confus comme l'image de la lune dans l'eau. Ils ressemblent à des illusions trompeuses. Ils sont sans force comme la feuille du bananier. Celui qui n'a pas de pareil dans les trois mondes, celui dont les mérites sont entièrement purs, le Buddha doit avoir une fin, puis soudain, semblable au vent, il surgit.

18. Alors Mahākāçyapa récita ces gāthā :

On n'en défend pas les insensés; on n'en garde pas les sages; ceux qui ont la délivrance, ainsi que ceux qui n'ont pas le salut, il n'est pas d'être qui n'aboutisse au trépas. Les formules magiques ne sont d'aucun secours. On ne peut recourir à de grossiers artifices. En ce monde, la mort est la loi commune, de même que l'eau de la mer est (partout) amère.

19. Alors les deva louèrent Ānanda en ces termes :

Le premier de l'Assemblée est Ānanda. Il indique les prescriptions et rassemble les textes de la Loi exacte par compassion pour les êtres humains. Au cours de sa compilation parfaite, Çākyamuni le guide bien. Pour l'avenir, de même que pour le présent, il lui fait obtenir la première des extases.

20. Enfin, le vénérable Mahākāçyapa récita ces stances :

Les livres de la Loi qui a été établie par compassion pour les hommes, ces instructions du Daçabala sont maintenant réunies et elles échappent à toute mesure. Les vues perverses qui étaient dans le monde ainsi que les ténèbres de la pensée sont dissipées (par la Loi). Son éclat brille au loin comme une grande lampe allumée dans la nuit.

Négligeant cette fois le contexte en prose, on peut retracer sommairement la suite des événements tels qu'ils se dégagent de ces gāthā :

Les disciples forment le dessin d'entrer dans le nirvāṇa. Les deva craignant que la Loi ne disparaisse exhortent les disciples à répandre les paroles du Buddha. Kāçyapa leur interdit d'entrer dans le nirvāṇa avant d'avoir composé le Sens et rassemblé les textes sacrés. Alors la multitude des Saints fait l'éloge d'Ānanda qui connaît la doctrine « comme la paume de sa main ».

Kāçyapa ordonne à Pūrṇa d'aller convoquer Gavāmpati. Pūrṇa redit à ce dernier les paroles de Kāçyapa. Mais Gavāmpati répond qu'il va entrer dans le nirvāṇa. De l'espace jaillissent quatre jets d'eau qui murmurent des gāthā. Pūrṇa revient dans l'Assemblée et rapporte ce qu'il a vu.

Kāçyapa déclare que la Loi n'a pas disparu avec le Buddha. L'enseignement du Maître continue d'opérer. Il exhorte Ānanda, « le grand sage », à réciter le premier sūtra. Ānanda redit le Dharma-cakra-pravartana-sūtra. En entendant les paroles du Maître, les Anciens se lamentent sur l'impermanence de toute chose. Kāçyapa gémit

à son tour. Puis les deva font l'éloge d'Ānanda qui rassemble les textes de la Loi et Kāçyapa la compare à un phare qui dissipe les ténèbres de l'ignorance.

Il est probable que cette longue série de stances ne nous est pas parvenue sans altérations. A côté des gāthā qui appartiennent au vieux fonds traditionnel, des écrivains postérieurs ont pu intercaler des stances supplémentaires destinées à embellir le récit. Ces ornements de superfétation ne sauraient être isolés que par une analyse délicate, la critique en l'espèce étant d'autant plus malaisée qu'au lieu du texte original nous ne disposons que d'une traduction chinoise.

Quoi qu'il en soit, et sans examiner encore la valeur de chaque gāthā prise à part, on doit dès maintenant reconnaître que les vingt strophes du Sūtra de la Recension de Kāçyapa forment un ensemble cohérent et parfaitement lié. On peut passer de l'une à l'autre sans qu'à aucun moment le fil conducteur de la narration soit brisé. Bien mieux, les événements qu'elles relatent s'enchaînent plus étroitement que dans le récit en prose. Qu'on rapproche du premier sommaire basé sur le sūtra complet, le canevas restitué d'après la partie métrique. Le second seul comporte unité de temps et d'action. Les disciples vont disparaître; la Loi est menacée de périr avec eux. Kāçyapa les rassemble. Tous sont convoqués, et même le lointain Gavāmpati qui renonce à venir à l'assemblée. Ānanda est prié de redire les Paroles sacrées; il récite le premier sūtra, puis les suivants. Grâce à lui, la doctrine est sauve; elle continuera de briller dans le monde. A ce récit simple et fortement charpenté s'opposent les aventures relatées dans le texte en prose. Un première réunion du Saṃgha est tenue dans un lieu indéterminé, sans doute au pays des Malla. Puis les Arhat se rendent à Rājagṛha. Après l'épisode de Gavāmpati, le jugement et l'exclusion d'Ānanda forment un long hors d'œuvre. On attend qu'Ānanda s'élève à la dignité d'Arhat et c'est

seulement dans une troisième réunion qu'intervient la récitation des textes sacrés. Les gāthā ne connaissent qu'une réunion du Saṃgha ; la prose en distingue au moins trois.

Si les stances avaient été composées en même temps que le texte en prose, ou postérieurement, pour l'orner, le rehausser, souligner certains passages, elles ne constitueraient point un ensemble aussi cohérent. Séparées du contexte, elles seraient sans doute peu intelligibles. En tout cas, elles ne permettraient pas de restituer une relation suivie et beaucoup plus simple du Concile. L'auteur du sūtra, ou le poète qui l'aurait orné, n'aurait pas manqué d'insister sur les situations pathétiques. Quoi de plus émouvant, de plus dramatique, que le jugement d'Ānanda humilié, bafoué, chassé malgré ses larmes ? Le prosateur s'y est attardé ; mais précisément, dans toute cette scène, les stances font complètement défaut.

Au surplus, le texte du sūtra présente des incohérences ; en divers points, la prose contredit les gāthā :

a) Au début, des milliers d'Arhat se réunissent autour de Mahākāçyapa. Puis ceux qui parviennent à Rājagṛha ne sont plus que cinq cents. Enfin lorsqu'Ānanda revient au milieu d'eux, ils sont d'innombrables centaines de mille. Ces variations sont le fait du prosateur. L'auteur des gāthā n'a point dénombré les Saints qui siégaient au Concile.

b) D'abord glorifié dans la strophe 4, Ānanda est ensuite traité avec dédain, puis son éloge recommence à la strophe 19. Les gāthā ne contiennent que des louanges à l'adresse d'Ānanda. Le réquisitoire que Mahākāçyapa prononce contre lui est entièrement rédigé en prose.

c) On constate la même incohérence dans l'emploi des formules qui désignent les textes sacrés. Tantôt le texte en prose distingue deux corbeilles (piṭaka) : le Dharma et le Vinaya, tantôt il en spécifie trois : les Sūtra, la Discipline et l'Explication des dharma. Les stances au contraire désignent d'un seul mot la totalité des textes sacrés : ce sont les *king (sūtra?)* ou le Sens *(artha)*.

Il semble que nos gāthā remontent à une époque où les détracteurs d'Ānanda n'avaient point encore dressé contre lui l'acte d'accusation qui reparaît sous des formes diverses dans tous les récits du Concile. En ce temps reculé, il était pour tous le « grand Sage », le confident du Maître, contre qui nul n'aurait osé élever la voix. Alors la doctrine du Buddha était un tout indivisible qu'Ānanda seul connaissait à fond et qu'il avait été chargé, croyait-on, d'exposer intégralement devant les membres du Concile. On ne songeait point encore à lui adjoindre Upāli pour la récitation de la Discipline, ni à séparer le Dharma du Vinaya; encore moins avait-on l'audace d'opposer l'un à l'autre ces deux saints et ces éléments de la doctrine.

On est ainsi amené à supposer que les gāthā du Sūtra de la Recension de Kāçyapa furent fixées avant le texte en prose, comme ce fut le cas pour certains hymnes védiques et pour un grand nombre de Jātaka. Du moment où cette hypothèse est admise, elle explique la continuité des stances et la simplicité du canevas versifié; elle rend compte de certaines contradictions entre la prose et les vers et d'autres particularités telles que l'absence de gāthā dans l'épisode du Jugement d'Ānanda.

* *
*

Les stances qui formaient l'armature des anciens récits du Concile cessèrent bientôt d'être d'accord avec les nouvelles tendances de l'Eglise. Elles disparurent alors plus ou moins vite suivant les sectes et les écoles. Comme elles célébraient avant tout la récitation des Paroles sacrées par le « grand Sage » Ānanda, elles furent conservées dans certains sūtra, mais éliminées de la plupart des Vinaya. Ici encore il convient d'opposer l'attitude des Sarvāstivādin à celle des Sthavira. Ceux-ci, qui se signalèrent de bonne heure par leur hostilité à l'égard d'Ānanda, ne pouvaient tolérer des stances contradictoires à leurs

principes. Aussi le XIe Khandhaka du Cullavagga pali est-il complètement dépourvu de gāthā. Les Sarvāstivādin au contraire, chez qui le culte d'Ānanda persista jusqu'à une époque assez avancée, conservèrent longtemps les anciennes strophes. Il est intéressant de comparer à cet égard les récits du premier Concile dans l'Açokāv. et dans le Vin. des Mūla-Sv. Pour faciliter l'exposé, les textes seront désignés au moyen des sigles suivants : Sūtra de la Recension de Kāçyapa = S. R. K. A-yu-wang-king = A. W. K. A-yu-wang-tchouan = A. W. Tch. Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin = V. M. S.

1ere strophe

S. R. K. — Les arhat prononcent ces stances :

Nous avons franchi l'abîme où sont les insensés et la mer des passions qu'il est dificile de traverser. Nous avons détruit la vieillesse grossière et décrépite ainsi que la roue de la transmigration. Nous avons vu les attachements de toute sorte. Le corps est comme la peau du serpent. Il nous faut entrer dans le nirvāṇa, l'âme pure, comme une lampe qui s'éteint.

Dans l'Açokāv. le même thème est développé par le Buddha un instant avant d'entrer dans le nirvāṇa, au début de la relation du Concile.

A. W. K. — La mer sans fond de la naissance et de la mort dont les eaux houleuses et profondes tourbillonnent, dont la vieillesse et la maladie sont les rivages, j'ai maintenant réussi à la traverser. Je vais entrer dans le royaume où il n'y a point de tristesse et rejeter le corps, ce radeau. La transmigration est une mer dont la vieillesse redoutable est l'eau. Le muni est le roi des bœufs. Il a franchi cette mer de la naissance et de la mort comme un homme monté sur un radeau et, paisible, il aborde à l'autre rive.

A. W. Tch. — Les êtres sont tous dans un tourbillon. La naissance et la vieillesse ressemblent aux vagues (de la mer). Ayant traversé l'océan de la mort, je rejette mon corps comme on abandonne un radeau. J'aborde au nirvāṇa plein de sécurité et j'échappe à la terreur des *makara*. Les trois sortes d'êtres sont une mer profonde et vaste; le maître de la délivrance a pu la traverser.

Strophe 2. — Une partie seulement de cette strophe se retrouve dans l'Açokāv.

S. R. K. — ... Soudain l'ignorance épaissit ses ténèbres; l'éclat de la Loi disparaît.

A. W. K. — ... L'ignorance, de ses ténèbres, voile la lampe de la Loi exacte.

A. W. Tch. — ... La lampe de la Loi va s'éteindre; la grande nuit va venir.

Dans les trois textes, ces paroles sont attribuées aux deva.

Strophe 3.

S. R. K. — Avant d'avoir composé le Sens suprême, il ne faut pas quitter la vie pour le nirvāṇa. Fils du Buddha qui est dans le parfait repos, vous devez rassembler les Ecritures.

A. W. K. — A partir de ce jour, que la totalité du Saṃgha reste unie. Avant d'avoir composé la collection de la Loi, nul ne pourra entrer dans le nirvāṇa.

A. W. K. n'a conservé aucune des expressions caractéristiques de S. R. K. et a reporté l'injonction de Kāçyapa après l'épisode de Gavāmpati.

Strophe 4.

S. R. K. — En cette assemblée harmonieuse, il (Ānanda) connaît la doctrine du Buddha comme la

paume de sa main. Le Daçabala l'a loué en ces termes : « Il maintient dans sa pureté la sagesse ».

A. W. K. — Cet āyuṣmat Ānanda a reçu et maintient les paroles du Buddha. Grâce à ses racines de profit, il a la sagesse. Il a constamment suivi les pas du Buddha. D'un cœur pur il explique la Loi du Buddha. Nous devons le vénérer. Il fait prospérer le Saṃgha et il en a été loué par le Daçabala.

Cette strophe de A. W. K. et le passage correspondant en prose dans A. W. Tch. sont la paraphrase de la gāthā de S. R. K.

Strophe 5.

Au contraire de ce qui s'est produit pour la strophe précédente, la 5ème de S. R. K. est une amplification de la gāthā correspondante de A. W. K.

A. W. K. — Kāçyapa dit à Pūrṇa :

Vertueux jeune homme, il faut aller au bois des Sirīsa. Quitte cette Assemblée et rends-toi là-bas où demeure Gavāmpati.

S. R. K. — Là où les Sirīsa sont plantés en grand nombre et où des fleurs nombreuses brillent d'un vif éclat, rends-toi là-bas en toute hâte semblable à l'abeille qui butine les doux parfums. C'est le séjour préféré de Gavāmpati...

Strophe 7.

S. R. K. — Le monde est désert. En l'absence du Buddha, il n'y a plus rien d'aimable. L'avantage du Jambudvīpa, comment me retiendrait-il ? Je vais entrer aussitôt dans le nirvāṇa.

A. W. K. — L'univers est désert. Ce n'est plus un séjour plaisant. Sans la Loi que prêchait le Tathāgatha, qu'importe le Jambudvīpa ? Je veux maintenant rester ici et entrer dans le nirvāṇa.

Strophes 8—12.

S. R. K. note le chant de quatre chutes d'eau. La quatrième dit :

> S. R. K. — 11 — Les plus excellents dans l'Assemblée doivent se prosterner devant lui. Ce vénérable Gavāmpati, arrivé au nirvāṇa, a dit : « J'aime à accompagner le Buddha qui a les dix forces. Je veux entrer à sa suite dans le nirvāṇa. Ainsi le petit de l'éléphant aux six défenses suit respectueusement sa mère. En inclinant la tête, je salue les Saints-Bienheureux qui sont tous assemblés là-bas. Puisse le Saṃgha vénérable et sublime m'excuser ! »

Puis Pūrṇa retourne au Concile et dit à peu près la même chose.

> S. R. K. — 12 — ...Gavāmpati entra aussitôt dans le nirvāṇa. Il dit : « En inclinant la tête, je salue les Saints-Bienheureux qui sont tous assemblés là-bas. Puisse le Saṃgha vénérable et sublime m'excuser ! »

En regard de ces cinq strophes, l'Açokāv. n'en a qu'une seule. Il ne fait aucune allusion au chant des chutes d'eau et attribue à Pūrṇa les paroles suivantes :

> A. W. K. — Ô suprême assemblée des Vénérables ! Gavāmpati se prosterne respectueusement devant vous et dit : « Le Buddha s'est éteint. Moi-même en ce jour je vais aussi entrer dans le nirvāṇa. De même, quand le grand éléphant disparaît, son petit disparaît à sa suite. »

V. M. S. connaît le chant des quatre sources célestes ; mais les gāthā que murmurent les trois premières diffèrent totalement de S. R. K. Seul le chant de la quatrième est analogue dans S. R. K. et V. M. S.

> V. M. S. — Maintenant j'incline la tête devant les disciples du Buddha qui ont pleinement réalisé

ce qu'ils avaient à faire. Imitant respectueusement le grand maître, j'entre dans le parfait repos. Ainsi, lorsque s'en va le roi des bœufs, le jeune veau le suit.

Au total, le chant des trois premières sources fait défaut dans l'Açokāv. et ne présente aucun élément commun dans S. R. K. et V. M. S. C'est probablement un ornement, postérieur aux anciennes gāthā. Le chant de la quatrième source se retrouve à la fois dans S. R. K., dans l'Açokāv. où il est placé dans la bouche de Pūrṇa, et dans V. M. S. où la comparaison de l'éléphant est remplacée par celle du bœuf. Cette strophe appartient sans doute au canevas primitif. On peut supposer qu'à l'origine une seule masse d'eau tombait du ciel (1) et annonçait le nirvāṇa de Gavāmpati. Plus tard l'unique chute d'eau fut divisée en quatre et on fit en outre annoncer par Pūrṇa le nirvāṇa de Gavāmpati. Ces innovations expliquent le désaccord de trois strophes sur quatre dans S. R. K. et V. M. S. et le fait que, dans S. R. K., la 12e strophe est à peu près la répétition de la 11ème.

La rédaction primitive, telle que nous proposons de la restituer, a été conservée dans le *Ta-tche-tou-louen*. Dans cet ouvrage, le nirvāṇa de Gavāmpati est annoncé par les eaux célestes qui tombent en une seule masse et font entendre la strophe suivante :

Gavāmpati salue, en inclinant la tête, le Saṃgha des Respectables, l'assemblée merveilleuse et suprême. Ayant appris le nirvāṇa du Buddha, (il dit) : « Je pars à sa suite. Ainsi, quand le grand éléphant s'en va, le petit éléphant le suit. »

Strophe 14.

S. R. K. — La multitude triomphante des bhikṣu privée des mérites du Buddha n'a plus ni prestige

(1) C'est un prodige qui accompagne fréquemment l'entrée d'un arhat dans le nirvāṇa, tandis que le miracle des quatre chutes d'eau est tout à fait singulier.

ni éclat, de même que l'espace privé de la lumière du soleil.

A.W.K. — Dans cette assemblée de bon augure privée du seul Bhagavat, les cœurs purs sont sans parure, comme l'espace privé de la lune.

A.W.Tch. — En l'absence du Buddha, la voie que suivent les bhiksu est sans parure. Ils sont pareils à la multitude des étoiles quand il n'y a plus de lune. De même, dans le Saṃgha, en l'absence du Buddha, il n'y a que laideur et que bassesse.

La stance correspondante du *Ta-tche-tou-louen* compare le Buddha, non au soleil, mais à la lune, comme dans l'Açokāv. :

De même que la multitude des Respectables, privée du Buddha, a perdu son prestige et sa puissance, de même dans l'espace, quand il n'y a plus de lune, les constellations sont sans beauté.

Strophe 15.

Kāeyapa s'adresse à Ānanda:

S.R.K. — Grand sage! je désire que tu le dises! Fils de Celui qui demeure dans la paix, dis-nous en quel lieu un texte de sūtra a été, pour la première fois, récité par le Bhagavat.

A.W.K. — Grand sage! nous t'en supplions tous. Fils du Buddha, il te faut nous dire en quel lieu le Buddha a récité le premier sūtra.

Très différente, la strophe correspondante de V.M.S. est instructive parce qu'elle manifeste nettement les préventions des auteurs de ce Vinaya contre Ānanda :

Ô āyuṣmat, il te faut maintenant exposer les paroles du Buddha. Entre tous les dharma, ce qu'il y a de plus élevé, ce sont les dharma prononcés par le grand maître; ils peuvent tous faire prospérer les créatures.

Le titre de « grand Sage » est remplacé ici par une épithète banale : āyuṣmat qui n'est qu'un souhait de longévité. En outre, d'après une strophe de A. W. K. citée plus haut, Ānanda est celui « qui fait prospérer le Saṃgha ». Cette opinion est contredite par les auteurs de V. M. S. Ce sont, disent-ils, les dharma prononcés par le Buddha qui font prospérer les créatures.

Strophe 17.

S. R. K. — Hélas! les trois mondes sont brouillés et confus comme l'image de la lune dans l'eau. Ils ressemblent à des illusions trompeuses. Ils sont sans force comme la feuille du bananier. Celui qui n'a pas de pareil dans les trois mondes, celui dont les mérites sont entièrement purs, le Buddha doit avoir une fin; puis soudain, semblable au vent, il surgit.

A. W. K. — Les trois sortes d'êtres sont sans force. Ils sont comme l'image de la lune dans l'eau, comme les apparences trompeuses et comme le bananier; tandis que la Sagesse est forte. Par elle, on peut discerner ce qui est dans le monde, et ainsi, échappant à la transmigration, on entre dans le nirvāṇa, semblable à un arbre renversé par un grand vent.

A. W. Tch. Ah! les êtres sont malheureux. Ils sont instables et mouvants comme l'eau et la lune. Comme le bananier, ils manquent de solidité. Ils ressemblent à l'ombre trompeuse et au bruit. Le Tathāgata est très puissant. Par ses mérites, il met un terme aux trois sortes d'existence. Il est comme un vent inconstant qui erre ça et là sans s'arrêter.

Strophe 18.

Le thème de l'impermanence est longuement développé dans S. R. K.—V. M. S. le reprend sans y insister.

S. R. K. — On n'en défend pas les insensés; on n'en garde pas les sages. Ceux qui ont la délivrance et ceux qui n'ont pas le salut, il n'est pas d'être qui n'aboutisse au trépas...

V. M. S. — Hélas! dans ce monde l'impermanence ne choisit ni ne distingue...

Strophe 20.

S. R. K. — Les textes de la Loi qui a été établie par compassion pour les hommes, ces instructions du Daçabala sont maintenant réunies et elles échappent à toute mesure. Les vues perverses qui étaient dans le monde, ainsi que les ténèbres de la pensée sont dissipées (par la Loi). Son éclat brille au loin comme une grande lampe allumée dans la nuit.

A. W. K. Nous avons fini de réunir les dharma des textes sacrés, pour la prospérité du monde. Les paroles du Buddha Daçabala sont une chose qui échappe à toute mesure. Les ténèbres de l'ignorance dans le monde, la lampe de la Loi peut les dissiper.

A. W. Teh. — La roue de cette Loi vénérable secourt les diverses catégories de créatures. Les paroles du Bhagavat, nous devons tous avec zèle les recevoir et les mettre en pratique. Cette Loi est une lampe brillante. Elle détruit les noires ténèbres et les voiles de l'ignorance. Elle aide l'esprit et ne le laisse point errer.

V. M. S. — Ô Bienheureux! la doctrine du roi de la Loi que nous avons recueillie est tout entière inspirée par un sentiment de compassion pour les créatures. Les paroles qu'il a prononcées sont sans mesure. Voici que nous les avons entièrement compilées sans omission. Dans le monde, l'ignorance est impuissante; la lampe productrice de clarté dissipe les ténèbres qui voilent le regard.

De la comparaison de ces stances découlent les résultats suivants :

1. L'A-yu-wang-king reproduit un grand nombre de gāthā primitives. Là où A. W. K. et S. R. K. ne sont pas d'accord, il n'est pas toujours certain que ce dernier ait conservé l'ancienne rédaction. Dans plusieurs cas (strophes 5 et 14) les leçons fournies par A. W. K. sont probablement préférables.

2. L'ancien canevas métrique est fort altéré dans l'A-yu-wang-tchouan. Beaucoup de gāthā qui s'étaient maintenues dans A. W. K. n'apparaissent plus nettement dans A. W. Tch. : plusieurs se sont fondues dans la prose où quelques *pāda* surnagent encore; d'autres ont complètement disparu.

3. Dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivadin, les anciennes stances sont presque entièrement effacées. On en rencontre ça et là quelques débris, seule la vingtième strophe est bien conservée.

En somme, le faisceau de gāthā autour duquel se sont fixés les récits anciens du Concile a disparu lentement dans les ouvrages de l'Ecole Sarvāstivādin. Pendant la période de Mathurā, l'Açokāv. en gardait encore d'importants vestiges. Puis le système primitif continua de se dissocier. Il n'en reste plus que des fragments dans l'A-yu-wang-tchouan; cet ouvrage, on le verra plus loin, a subi des remaniements au temps des invasions et pendant la période cachemirienne. Enfin, dans le Vin. des Mūla-Sv. les strophes anciennes disparaissent presque complètement sous des apports tardifs en prose et sous une nouvelle floraison de gāthā.

Chapitre deuxième.

Les Patriarches.

Suivant l'Açokāv., Çākyamuni, avant de s'éteindre, aurait chargé Mahākāçyapa de veiller sur sa doctrine. Kāçyapa aurait ensuite transmis la Loi à Ānanda; et ainsi, de patriarche en patriarche, jusqu'au Vénérable Dhītika. Ce témoignage est-il conforme à la réalité des faits? Il y a de sérieuses raisons d'en douter.

Kern a montré dans son Histoire du Bouddhisme que les listes de patriarches se contredisent l'une l'autre. Les traditions singhalaises et celles qui ont été recueillies dans les ouvrages traduits en chinois et en tibétain ne présentent en cette matière aucun élément commun. En outre, les listes méridionales ne mentionnent aucun des docteurs qui, d'après le Cullavagga pali, occupaient dans l'Eglise une place éminente au temps du Concile de Vesālī. Pour ces raisons et pour d'autres encore, Kern suspecte à bon droit les listes de patriarches et les tient pour apocryphes.

On peut aller plus loin : il est douteux qu'à aucune époque après le nirvāṇa du Buddha, l'autorité d'un seul docteur ait été reconnue à la fois par tous les Bouddhistes. Ceci revient à contester l'existence du patriarchat même. Le fait que les listes des diverses sectes diffèrent sur presque tous les points, tend à prouver qu'aucun docteur ne sut jamais faire accepter son autorité par l'Eglise entière. D'autre part, il ressort des récits des Conciles que les décisions de ces assemblées n'étaient pas universellement respectées. L'attitude indisciplinée de Pūrāṇa après le Premier Concile (Cullavagga XI, 1, 11) et le schisme des

Mahāsaṃghika (1) en sont des indices certains. Si les arrêts des Conciles n'étaient point partout observés, quelle chance y avait-il pour que la voix d'un seul docteur fût écoutée dans toute l'Eglise?

D'après plusieurs auteurs sacrés, le disciple auquel le Buddha confia le dépôt de sa Loi aurait été Kāçyapa; suivant d'autres, ce fut Upāli. Or les anciens Parinirvāṇa sūtra ne font aucune allusion à cet événement. Dans ses derniers entretiens avec Ānanda, le Buddha ne dit point qu'il transmet sa Loi à tel Auditeur. S'il en est un qui semble appelé à recevoir ce depôt, c'est plutôt Ānanda, car il reste jusqu'à la fin le confident du Buddha, tandis que Mahākāçyapa paraît seulement aux funérailles et qu'Upāli n'est pas une seule fois nommé dans les vieux récits de la fin du Maître.

Dira-t-on que les écoles du Nord et du Sud connaissent toutes une chaîne ininterrompue de docteurs remontant jusqu'au Buddha et que l'accord des sectes sur le principe de l'institution prouve dans une certaine mesure l'existence du Patriarchat? C'est là un argument fragile. On conçoit aisément qu'à une certaine époque, alors que l'Eglise était déja divisée en sectes rivales, chaque grande école ait conservé le souvenir des docteurs qui l'avaient particulièrement illustrée. Pour consacrer le prestige de ces Pères, on fut amené à leur choisir des maîtres particulièrement vénérés. On prétendit, sans souci des anachronismes, qu'ils avaient été instruits par les premiers auditeurs du Buddha et qu'ainsi, indirectement, ils avaient reçu du grand Maître, le mandat de veiller sur la Loi et de répandre la doctrine. En d'autres termes, les auteurs sacrés donnaient à leurs saints une généalogie fictive; ils leur cherchaient de grands ancêtres spirituels comme les

(1) D'après certains récits, ce schisme aurait été provoqué par les moines de Vṛji lors du Concile de Vaiçālī (Cf. *Dīpavaṃsa* V, 31 — 39). D'autres sources rapportent cet événement au temps du 3e Concile, sous le règne d'Açoka (Cf. Watters, *On Ywan Chwang's travels* I, p. 269).

poètes épiques attribuent aux héros des ascendants divins ou légendaires. Pour les bouddhistes de l'Inde occidentale, Çāṇavāsa et Madhyāntika étaient des disciples d'Ānanda qui lui-même avait succédé à Mahākāçyapa et au Buddha. De même, l'auteur de la Chronique d'Açoka insérée dans l'Açokāv. montre le grand roi qu'il veut exalter descendant en ligne directe d'Ajātaçatru, le contemporain du Buddha.

Cette hypothèse encore vague, sera précisée par la suite. Quoi qu'il en soit, deux points sont acquis désormais : les listes de patriarches sont douteuses et l'institution du patriarchat même n'est rien moins que démontrée. Faut-il se contenter de ces résultats négatifs? Les traditions, même légendaires, ont leur origine dans les faits et dans la mentalité de leurs auteurs. Il importe de rechercher comment et pourquoi elles se sont formées. Il n'est pas indifférent de constater que telle secte a pris pour patrons tels docteurs. Ce choix peut contribuer à mettre en évidence les tendances propres des grandes communautés rivales : Sthavira, Sarvāstivādin, Mahāsāṃghika, etc.

Kern s'est borné à confronter la série singhalaise des patriarches et plusieurs autres documents qu'il désigne d'une seule expression : sources du Nord. Il est possible de préciser la provenance des sources dites septentrionales et d'apporter quelques nouveaux éléments de comparaison.

D'après les ouvrages écrits en pali, cinq ou six patriarches se seraient succédés depuis l'extinction du Buddha jusqu'à la conversion de Ceylan :

Upāli, Dāsaka, Sonaka, Siggava et Candavajjī, Tissa-Moggaliputta. (Cf. Dīpavaṃsa, IV, 46 et V, 57. — Suttavibhaṅga I, p. 292 omet Candavajjī.) La série continue après la conversion de Ceylan.

Le Vinaya des Mahāsāṃghika contient une liste de patriarches qui n'a point encore été signalée et qu'il est intéressant de rapprocher des textes palis correspondants. Il suffit de reproduire ici les noms des cinq premiers docteurs :

Ycou-po-li 優波離 (Upāli), T'o-so-p'o-lo 陀娑婆(1) 羅(Dāsabala), Chou-t'i-t'o-so 樹提陀娑(2) (Jyotidarça?), K'i-to 耆哆 (Jita?) (3), Sens-protéger 根護 (Indriyarakṣita?) etc. ... (Cf. Tripiṭ. éd. Tōk. XV, 10, p. 35[a])

Il est possible que Dāsaka et Dāsabala désignent un même personnage. En tout cas, à partir du troisième docteur, les listes Sthavira et Mahāsāṃghika cessent d'être parallèles. Il convient de leur opposer la suivante, tirée de l'Açokāv. :

Mahākāçyapa — Ānanda — Çāṇavāsa et Madhyāntika — Upagupta — Dhītika.

Ces trois séries sont nettement indépendantes. La troisième ne comprend que six noms tandis que les deux premières sont beaucoup plus longues.

Voici maintenant celle du Vinaya des Mūla-Sv. :

Mahākāçyapa — Ananda — Çāṇika et Madhyāntika — Upagupta — Dhītika — Kṛṣṇa et Sudarçana. (Cf. *Le Nord-Ouest de l'Inde*, p. 522 et suiv.)

Les compilateurs de ce Vinaya ont reproduit la liste de l'Açokāv. et, afin de la mettre à jour, ils ont ajouté deux noms : Kṛṣṇa et Sudarçana. Ce nouveau fait tend à confirmer nos vues sur l'ancienneté de l'Açokāv. par rapport au Vinaya des Mūla-Sv. La mention du dernier docteur est d'autant plus instructive que, dans la chronique de Tāranātha, la conversion de Kaniṣka est attribuée à un docteur nommé Sudarçana. (Cf. Tāranātha, *Histoire*, trad. Schiefner, p. 58.) On sait que le Vin. des Mūla-Sv. contient une prédiction relative à Kaniṣka (Cf. Sylvain Lévi, *T'oung Pao*, 1907, p. 115). D'après Tāranātha, c'est au temps de Kaniṣka que le Dul-va fut mis par écrit (Tāranātha, *ibid.* p. 61). Toutes ces données sont de nature

1) Var. des 3 éditions chinoises : po 波

2) Var. des 3 éditions chinoises : p'o 婆

3) Il convient peut-être d'ajouter ici le caractère *ken* 根, traduction usuelle de skr. *indriya* et de rétablir un nom : Jitendriya (?).

à faire admettre que le Vin. des Mula-Sv. fut rédigé pendant la période cachemirienne, vers le temps de Kaniṣka.

Le *Fou-fa-tsang-yin-yuen-king* (Nanjio, N° 1340) énumère vingt-trois patriarches dont les premiers sont :

Mahākāçyapa — Ānanda — Çāṇavāsa — Upagupta — Dhītika... etc.

Cet ouvrage s'apparente à l'Açokāv. et au Vin. des Mūla-Sv. Il appartient sans doute au Groupe Sarvāstivādin. On obtient ainsi, pour cette secte, trois chaînes de patriarches, de longueur inégale, mais dont les parties communes sont exactement superposables, à cela près qu'il manque à la dernière un chaînon : Madhyāntika.

Dès lors, à la division factice en sources septentrionales et méridionales, il est possible d'en substituer une autre plus exacte : on a d'une part les Sarvāstivādin pour qui les deux premiers patriarches sont Mahākāçyapa et Ānanda, d'autre part les Sthavira et les Mahāsāṃghika qui commencent leur énumération par Upāli et Dāsaka (= Dāsabala ?)

Il apparaît que certaines sectes se réclamaient d'Upāli tandis que d'autres se plaçaient sous le patronage d'Ānanda. On l'a déjà observé, et c'est un fait capital qu'il ne faut pas perdre de vue : chacun de ces disciples avait une compétence particulière. Au premier Concile, Ānanda récite les Sūtra et Upāli le Vinaya; celui-là est le premier de « ceux qui ont beaucoup entendu », celui-ci est le premier de « ceux qui maintiennent les défenses ». Quand les Sthavira et les Mahāsāṃghika constituèrent leurs listes de patriarches, les influences vinayistes étaient assez fortes dans ces deux groupes pour mettre en échec Ānanda et pousser Upāli au premier rang. Par contre, au temps où fut rédigé l'Açokāv., Ānanda était l'objet d'une vénération singulière de la part des fidèles de Mathurā et on comprend qu'il ait figuré en bonne place parmi les ancêtres spirituels de Çāṇavāsa et d'Upagupta. Ainsi fixée, la

tradition s'imposa désormais aux écrivains de l'Ecole Sarvāstivādin. Quand fut compilé le Vin. des Mūla-Sv., ses auteurs, malgré leurs préventions récentes contre Ānanda, reproduisirent intégralement la liste de l'Açokāvadāna.

La brièveté de cette dernière liste est déjà un indice de son ancienneté par rapport aux séries beaucoup plus longues du Dīpavaṃsa et du Vinaya des Mahāsāṃghika; son caractère archaïque se manifeste encore par d'autres signes. On a déjà observé que dans les plus vieux Parinirvāṇa-sūtra, Ānanda est jusqu'à la fin l'unique confident du Maître, tandis qu'Upāli n'est pas même nommé. Il en ressort qu'à l'origine Ānanda était le plus qualifié des disciples du Buddha pour répéter les paroles sacrées et transmettre la doctrine aux générations futures. Tous les récits du premier Concile, y compris les relations des Sthavira et des Mahāsāṃghika, désignent Kāçyapa, et non Upāli, comme le président ou l'un des présidents de cette assemblée. Une liste de patriarches où figurent Mahākāçyapa et Ānanda doit donc être présumée plus ancienne qu'une autre où ces noms ont disparu.

En présence des opinions contradictoires relatives à l'ordre de succession des grands docteurs, on est conduit à préférer la série Sarvāstivādin qui seule a conservé les noms de Kāçyapa et d'Ānanda. Il nous faut chercher maintenant comment s'est formée cette série.

Dans le Fou-fa-tsang-yin-yuen-king, le patriarche qui succède à Ānanda est Çāṇavāsa. Dans l'Açokāv. et le Vin. des Mūla-Sv., Çāṇavāsa et Madhyāntika sont tous deux disciples d'Ānanda et ils reçoivent de leur maître le mandat de veiller sur la Loi. (1) On peut représenter de la façon suivante l'ordre de succession dans ces trois ouvrages :

(1) Voir : *Le Nord-Ouest de l'Inde* . . . p. 531, 534, 549 et 552.

Açokāv. et Vin. des Mūla-Sv.	Fou-fa-tsang-yin-yuen-king
. . . . .	. . . . .
|	|
Ānanda	Ānanda
| \	|
Çāṇavāsa Madhyāntika	Çāṇavāsa
|	|
Upagupta	Upagupta
|	|
. . . . .	. . . . .

A quoi tient l'unique variante que présentent ces deux schémas? Çāṇavāsa est l'apôtre de Mathurā; Madhyāntika est l'ascète qui convertit le Cachemire. Tous deux étaient célèbres dans les communautés de l'Ouest et de bonne heure on dut admettre qu'ils étaient disciples d'Ānanda. Celui-ci devenait alors le grand patron de l'Eglise occidentale tout-entière. Upagupta étant le disciple immédiat de Çāṇavāsa, la famille spirituelle d'Ānanda se trouvait ainsi constituée:

Ānanda
/ \
Çāṇavāsa Madhyāntika
|
Upagupta

La bifurcation de la ligne généalogique après Ānanda était une complication gênante. Ne pouvant séparer les deux abbés du Naṭabhaṭa : Çāṇavāsa et Upagupta, les chroniqueurs en étaient réduits à conter la vie de Madhyāntika avant celle de Çāṇavāsa. C'est ce qu'a été obligé de faire l'auteur de l'Açokāv. Son récit n'est pas conforme à l'ordre chronologique, puisque la conversion de Madhyāntika est postérieure à l'entrée en religion de Çāṇavāsa. Plus tard, le compilateur du Fou-fa-tsang supprima la difficulté en omettant simplement le nom de l'apôtre du Cachemire. On entrevoit ici les procédés de simplification arbitraire auxquels sont dues les listes de patriarches. Leurs auteurs ne cherchaient guère à faire œuvre d'historien. Ils se proposaient surtout de rattacher au Buddha,

par une chaîne ininterrompue, les principaux saints de leur secte, y compris les docteurs les plus récents. C'est pourquoi, dans leur exposé, les faits s'ordonnent presque toujours suivant un tracé purement linéaire.

L'Histoire de Tāranātha est plus complexe et partant plus instructive. Le chroniqueur tibétain, qui paraît avoir eu accès à des sources diverses, s'efforce parfois de noter le synchronisme des événements. Pour lui, les deux premiers patriarches sont Mahākāçyapa et Ānanda. Çāṇavāsika et Madhyāntika leur succèdent. Upagupta puis Dhītika viennent ensuite. C'est exactement la série de l'Ecole Sarvāstivādin. Mais en même temps qu'il suit le développement du Bouddhisme dans l'Ouest, Tāranātha ne perd pas de vue les communautés orientales. Il nous apprend que, sous le patriarcat d'Upagupta régnaient, dans le pays d'Aparāntaka le roi Mahendra et son fils Camasa, et qu'à la même époque l'arhat Uttara vivait dans l'Est. Les habitants de Bagala construisirent pour ce dernier le monastère de Kukkuṭārāma et le plus grand disciple d'Uttara fut l'arhat Yaças (trad. Schiefner, p. 18). Ces indications s'accordent, jusqu'à un certain point, avec les relations du deuxième Concile. D'après le Vin. des Mūla-Sv., lors du Concile de Vaiçālī, Yaças avait pour maître Sarvakāma, qui lui-même était un disciple d'Ānanda. Dans le même temps, l'ascète Uttara vivait dans la ville de *Lieou-tchouan* 流轉 (Çrughna). (Cf. Tripit. éd. Tōk. XVII, 2, p. 96[a], col. 8 et 12). Parmi les docteurs influents qui siégèrent au Concile, le Cullavagga pali nomme Sabbakāmī (= Sarvakāma), Uttara, Sāṇavāsī (= Çāṇavāsa) et Yasa (= Yaças). Ces témoignages tendent à prouver que Madhyāntika au Cachemire, Çāṇavāsa et Upagupta à Mathurā, Uttara, Sarvakāma et Yaças dans l'Est étaient tous des personnages à peu près contemporains. Mais tandis que, dans la tradition Sarvāstivādin, Madhyāntika, Çāṇavāsa, Sarvakāma et Uttara sont des disciples d'Ānanda, le Vinaya pali ne rattache aucun de ces noms au souvenir du premier

des *bahuçruta;* cette fois encore, les Sthavira ont affecté d'ignorer Ānanda.

Suivant la plupart des récits du deuxième Concile, Yaças (= Yasa, fils de Kākaṇḍaka) aurait joué un rôle prépondérant dans les événements qui aboutirent à la condamnation des moines de Vaiçālī. Dans le Vin. des Mūla-Sv., c'est lui qui préside l'assemblée des sept cents arhat. Pourquoi ne figure-t-il pas dans la liste des patriarches du groupe Sarvāstivādin? Le motif de cette exclusion se laisse deviner sans peine. Yaças a été éliminé parce qu'il appartenait à l'Église orientale (1). La liste des patriarches de l'École Sarvāstivādin a dû se constituer à Mathurā, dans un temps où les tendances particularistes des communautés occidentales étaient déjà fort accentuées. Comme en témoignent les diverses parties de l'Açokāv., on s'efforçait alors d'exalter les saints locaux au dessus des docteurs de Vṛji et du Magadha. Pour atteindre ce résultat, on proclamait que les successeurs légitimes du Buddha et d'Ānanda étaient, non point Uttara, Sarvakāma ou Yaças, mais Çāṇavāsa, Madhyāntika et Upagupta.

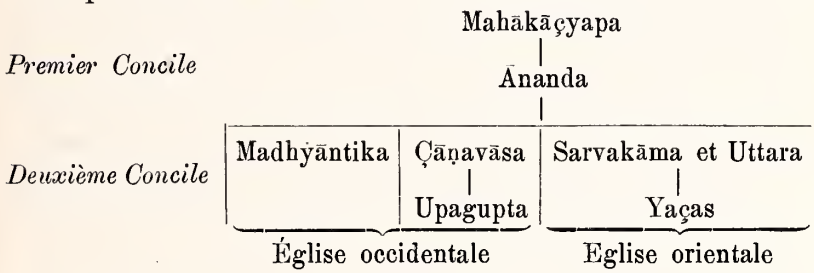
Dès lors un texte conservé chez les Sarvāstivādin et qui montre Yaças à la tête du Saṃgha universel, doit être présumé plus ancien que l'Açokāv. et que nos premières listes de patriarches. Tel est par exemple le récit du deuxième Concile inséré dans le Vin. des Mūla-Sv. (2)

(1) Yaças qui, d'après la tradition la plus ancienne, résidait au pays de Vṛji, s'est vu assigner par la suite des séjours différents. Sur ces changements, voir *infra* : pag. 62.

(2) Bien qu'elles prétendent décrire les mêmes événements, les relations du deuxième Concile insérées dans le Vin. des Mūla-Sv. et dans le Cullavagga pali n'ont pas été rédigées dans le même temps; par suite, elles présentent certains traits qui se rapportent à des moments distincts de l'histoire religieuse. Par exemple, la relation du Vin. des Mūla-Sv. remonte à une époque où les communautés de l'Ouest étaient beaucoup moins puissantes qu'au temps où fut composé le XIIe Khandhaka du Cullavagga pali. Cf. *supra* p. 16 *infra* p. 53.

On n'y découvre pas trace du particularisme occidental qui se manifeste dans des écrits plus récents; le centre de gravité de l'Église est encore à l'Est : Vaiçālī est la métropole du Bouddhisme et Yaças préside le Concile. Encore qu'il ait été composé pendant la période cachemirienne, le Vin. des Mūla-Sv. renferme donc des fragments archaïques antérieurs à la période de Mathurā et sans doute à la constitution même du groupe Sarvāstivādin.

On peut résumer les indications qui précèdent dans un tableau d'ensemble donnant, d'après la tradition, un aperçu des principaux chefs de l'Église au temps des deux premiers Conciles :



Pour l'auteur de l'Açokāv. qui appartenait à l'Ecole de Mathurā et au groupe Sarvāstivādin et qui devait être à peu près contemporain de Dhītika, (1) il s'agissait de retracer la généalogie spirituelle de ce docteur en exaltant l'Église de l'Ouest et particulièrement la communauté de Mathurā. L'écrivain élimina donc complètement les chefs de l'Eglise orientale et, ne retenant à partir d'Ānanda que des saints occidentaux, il obtint la série suivante qui paraît être la plus ancienne des listes de patriarches actuellement connues :

Mahākāçyapa-Ananda-Çāṇavāsa et Madhyāntika-Upagupta-Dhītika.

(1) D'après Tāranātha, Dhītika serait le fils d'un brahmane d'Ujjayinī (Histoire p. 22). Suivant A. W. Tch. p. 34[b], il serait né, ce semble, à Mathurā.

Chapitre troisième.

La Geste d'Açoka.

L'Açokāvadāna est formé d'éléments divers : relation du premier Concile, vies de patriarches, chronique du règne d'Açoka. Cette dernière partie, la plus considérable, a donné son nom à l'ouvrage. Elle constitue à peu près la première moitié de l'A-yu-wang-king, plus du tiers de l'A-yu-wang-tchouan, et la totalité des autres recensions. Nous avons reporté l'étude de la légende d'Açoka après l'examen des listes de patriarches parce que la formation de celles-ci aide à comprendre le développement de celle-là.

Les premiers chapitres de A. W. K. sont rangés dans l'ordre suivant :

1) Naissance (d'Açoka).
2) Entrevue avec Upagupta.
3) Offrandes à l'arbre de Bodhi.
4) Vītaçoka.
5) Kunāla.
6) Don de la moitié d'āmalaka.

Dans A. W. Tch. la division en chapitres n'est pas très différente :

1) Don de la terre.
2) Açoka.
3) Frère cadet du roi.
4) Kunāla.
5) Don de la moitié d'āmalaka.

Le premier chapitre de A. W. Tch. : « Don de la terre » a même contenu que le premier *avadāna* de A. W. K. L'un et l'autre racontent l'offrande de terre faite au Buddha

par le futur Açoka, puis la naissance du roi, sa jeunesse, et le grand épisode de la Prison infernale.

Sous un seul titre : Açoka, le chapitre II de A. W. Tch. groupe les deuxième et troisième avadāna de A. W. K.

Enfin les trois derniers chapitres se correspondent dans A. W. Tch. et A. W. K.

Dans le Divyāvadāna, la légende d'Açoka se divise en quatre chapitres :

XXVI. Pāṃçupradāna ou «le don de la terre».
XXVII. Kunāla.
XXVIII. Vītaçoka.
XXIX. Açoka.

Le Pāṃçupradāna correspond sensiblement au premier chapitre de A. W. K. et A. W. Tch. Toutefois, il est précédé, en manière d'Introduction, de la légende d'Upagupta.

Sous le titre de Kunālāvadāna, le 27e chapitre du Divyāv. groupe les chapitres 2, 3 et 5 de A. W. K., le tout précédé de l'avadāna de la «Tête de mort», qui est le 16e conte du *Sūtrālaṃkāra* d'Açvaghoṣa.

Les chap. XXVIII et XXIX du Divyāv. correspondent respectivement aux chap. 4 et 6 de A. W. K.

Dans le Tsa-a-han-king ou Saṃyukta-āgama traduit en chinois, la distribution des matières est assez inattendue. Le chap. XXIII de ce recueil contient le début de la Geste d'Açoka. Malgré l'absence de sous-titres, on y distingue aisément :

le don de la terre p. 31a col. 11 à 32a col. 2;
la jeunesse d'Açoka p. 32a col. 2 à 33b col. 20;
l'épisode de la Prison infernale avec la conversion du roi et l'érection des 84.000 *stūpa* p. 32b col. 20 à 34b col. 3.

Tout ceci, bien que résumé, est l'équivalent du chap. I de A. W. K. et de A. W. Tch. Viennent ensuite :

l'entrevue d'Açoka et d'Upagupta p. 34b col. 3 à 37b col. 3;
l'offrande à l'arbre de Bodhi p. 37b col. 3 à 39a col. 20.

A cet endroit, le récit s'interrompt brusquement. Le chap. XXIV du Tsa-a-han est entièrement formé de très courts sūtra où il n'est plus question d'Açoka.

Le chap. XXV s'ouvre sur le récit du voyage du Buddha à Mathurā, suivi d'une longue prédiction relative à la destruction de la Loi bouddhique. La même prophétie se retrouve vers la fin de A. W. Tch. Le récit de la légende d'Açoka recommence dans le Tsa-a-han avec ce sous-titre : « Le roi Açoka donne une moitié d'āmalaka ». C'est l'histoire des dernières années du grand roi, suivie de quelques indications sur le règne de ses successeurs, y compris le cruel Puṣyamitra, c'est-à-dire le tableau des mêmes événements qu'au chap. VI de A. W. K.

En somme, tandis que la Geste d'Açoka est composée sur le même plan dans A. W. K. et A. W. Tch., les deux autres recensions sont aberrantes. Dans le Tsa-a-han notamment, le début et la fin de la chronique sont séparés par des éléments hétérogènes. Il y a lieu de rechercher les causes de ce trouble avant d'étudier la composition des récits mieux ordonnés.

A la fin de A. W. Tch., on trouve en appendice une longue prédiction relative à la destruction de la Loi et une série de contes parmi lesquels l'avadāna de la « Tête de mort », celui-ci moins développé que dans le *Sūtrālaṃkāra*. On comprend aisément que, dans les recensions tardives de l'Açokāv., l'ordre des matières aît pu être bouleversé et que certains récits complémentaires, étrangers à l'œuvre primitive, aient fini par y être incorporés. Un avadāna rendu célèbre par le talent d'Açvaghoṣa et dont Açoka est le héros, a facilement trouvé place dans la chronique de ce roi. C'est ainsi qu'au chap. XXVII du Divyāv. le conte de la Tête de mort est reproduit, non plus sous la forme simple qu'il avait dans A. W. Tch., mais avec les ornements en vers dont l'a paré Açvaghoṣa. Par un phénomène de transposition analogue, la prédiction relative à la destruction de la Loi

qui termine A. W. Tch. est reportée dans Tsa-a-han au milieu même de la chronique d'Açoka.

Il est moins aisé d'expliquer pour quelle raison de longs fragments de l'Açokāv. ont été insérés dans le Tsa-a-han. Toutefois l'examen du *Fen-pie-kong-tö-louen* suggère une réponse à cette question. Cet ouvrage est un commentaire sur les premiers chapitres de l'Ekottara-āgama. Il contient deux récits empruntés à la légende d'Açoka, et dont nous donnons la traduction à l'appendice n° 2. Le premier n'est autre que l'épisode de la Prison infernale; il s'achève sur cette phrase : « Tel est le sens de l'expression : acquérir le nirvāṇa par la méditation sur le corps *(kāyasmṛti)* ». Le second morceau est le récit de la conversion du frère cadet d'Açoka; il est terminé par ces mots : « C'est pour cela qu'il est dit : la méditation sur la mort conduit aussi au nirvāṇa ». Les deux épisodes sont destinés à illustrer cette double vérité qu'on peut atteindre au nirvāṇa en méditant sur le corps et en méditant sur la mort. Une des sections de l'Ekottara-āgama traduit en chinois est intitulée *Ekamārga-varga* 一入道品 et le premier sūtra de cette section est un exposé des *smṛtyupasthāna* ou « objets de méditation ». L'exemple du bhikṣu Samudra enfermé dans une prison parmi des corps broyés et torturés et celui de Vītaçoka condamné à mort ont aidé le commentateur à éclairer cette théorie.

L'Ekottara-āgama n'est pas la seule collection canonique qui traite des « objets de méditation ». Le Madhyama-āgama traduit en chinois contient également un *Smṛtyupasthāna-sūtra* (n° 98) auquel correspond dans le Majjhima-nikāya pali un *Satipaṭṭhāna-sutta* (n° 10). Le 22e sutta du Dīgha-nikāya pali est intitulé : *Mahāsatipaṭṭhāna*. Enfin dans le Saṃyukta-āgama, comme dans l'Ekottara, l'exposé des « objets de méditation » vient au début du *Mārga-varga* 道品. Or le chap. XXIV du Tsa-a-han coïncide précisément avec le début du Mārga-varga; il est consacré à la théorie des *smṛtyupasthāna*. En insérant à cette place de

longs fragments de l'Açokāv., le compilateur du Tsa-a-han a probablement suivi les mêmes suggestions que l'auteur du *Fen-pie-kong-tö-louen.*

En d'autres termes, l'examen de ce dernier ouvrage prouve qu'à partir d'une certaine époque, des épisodes de la légende d'Açoka servaient à illustrer la théorie des *smṛtyupasthāna.* Le chap. XXIV du Tsa-a-han où cette théorie est exposée est encadré dans deux longs fragments de l'Açokāv.; on peut donc admettre que l'auteur s'est également proposé de produire des exemples célèbres à l'appui de thèses abstraites. Sans doute, il aurait suffi de résumer quelques épisodes de la Geste d'Açoka au lieu d'en reproduire in extenso des chapitres entiers. Mais on sait que les compilateurs indiens ne se font pas scrupule d'alourdir leurs écrits. Parfois une simple allusion les entraîne hors de leur sujet et ils ne retrouvent leur chemin qu'après s'être égarés dans d'interminables développements.

Ayant rendu compte des circonstances qui ont modifié le contenu de la Geste d'Açoka dans le Divyāv. et le Tsa-a-han, nous donnons ci-après la concordance des quatres recensions :

	A-yu-wang-king	A-yu-wang-tchouan	Divyāvadāna	Tsa-a-han-king (*)
1	Naissance	Don de la terre	Pāṃçupradāna	Don de la terre
2	Entrevue avec Upagupta	Açoka	Kunāla	Entrevue avec Upagupta
3	Offrandes à l'arbre de Bodhi			Offrandes à l'arbre de Bodhi
4	Vītaçoka	Le frère cadet du roi	Vītaçoka	
5	Kunāla	Kunāla		
6	Don de la moitié d'āmalaka	Don de la moitié d'āmalaka	Açoka	Don de la moitié d'āmalaka

(*) Les trois premiers sous-titres de cette colonne font défaut dans le texte. Nous les avons restitués d'après les autres recensions.

L'ordre des scènes est identique dans A.W.K. et A.W.Tch. Après une courte introduction où est relaté le « don de terre » fait au Buddha, ces deux recensions donnent la généalogie et le récit de la jeunesse d'Açoka. La vie du roi et de ses proches se déroule ensuite en six épisodes principaux : la Prison infernale, l'entrevue avec Upagupta, les offrandes à l'arbre de Bodhi, la conversion du frère cadet du roi, l'histoire de son fils Kunāla, et le don de la moitié d'āmalaka. Le tout s'achève par l'énumération des successeurs d'Açoka et la persécution de Puṣyamitra. Le plan général n'a rien d'artificiel : au début, les ancêtres du roi, sa naissance et sa jeunesse ; à la fin, sa vieillesse, sa mort et ses successeurs. Mais l'ordre des épisodes est parfois arbitraire et pourrait être modifié sans inconvénient comme dans le Divyāv. La conformité du plan de A. W. K. avec celui de A. W. Tch. est de nature à prouver que ces deux recensions reproduisent fidèlement l'ordonnance de la Geste d'Açoka telle que l'avait fixée le premier rédacteur.

* * *

Le fondateur d'un grand empire laisse dans la conscience populaire une empreinte profonde et durable . La légende d'Açoka qui s'élabora dans les communautés bouddhiques n'intéressait pas uniquement les clercs ; elle était sans doute, au moins par fragments, dans toutes les mémoires. Reçue et transmise par toute la collectivité, elle s'imposait aux conteurs bien plus qu'elle n'était modifiée par chacun d'eux. Quand l'auteur de l'Açokāv. s'avisa de faire servir la renommée du grand roi à rehausser le prestige d'Upagupta, il n'était pas en son pouvoir de substituer un Açoka imaginaire à celui qu'on se figurait de son temps. S'il fit preuve d'initiative en montrant le patriarche de Mathurā reçu pompeusement au palais de Pāṭaliputra, il dut chercher à faire accepter cette innovation en retraçant fidèlement les traits connus de la légende. Hormis un épisode qui lui tenait au cœur : l'entrevue

d'Açoka et d'Upagupta, il semble avoir reproduit l'œuvre d'un écrivain antérieur.

Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner quel saint personnage est associé au roi dans chaque partie du récit. Quiconque parcourt l'une des recensions de l'Açokāv. ne peut manquer d'observer le retour fréquent du même thème : Açoka, est-il dit à mainte reprise, se rendit à l'ermitage du Kukkuṭa-ārāma, auprès du sthavira Yaças. Dans le Divyāv. par exemple, ce monastère est mentionné dès le début de l'épisode de la Prison infernale (p. 375). Puis, le roi s'y rend en personne pour voir le sthavira Yaças (p. 381). Il y retourne avant son entrevue avec Upagupta (p. 384). Après le pèlerinage aux lieux saints, il convoque les bhikṣu de toutes les régions et, comme le siège de l'Ancien reste inoccupé, il en demande la raison. Celui qui répond est Yaças (p. 399). Ici s'intercale la réception de Piṇḍola. Après les offrandes à l'arbre de Bodhi, un court récit où paraissent deux Çramaṇera s'ouvre sur une réflexion de Yaças (p. 404). Au début de la légende de Kunāla, c'est encore Yaças qui enseigne la Loi au jeune prince (p. 406). Et quand Vītaçoka, le frère du roi s'est converti, c'est au Kukkuṭa-ārāma qu'il embrasse la vie religieuse (p. 423). Dans l'avadāna du « don de la moitié d'āmalaka », il est constamment question de ce monastère et de son abbé. Enfin, lorsque Puṣya-mitra entreprend de détruire la Loi bouddhique, il est miraculeusement mis en fuite au moment où, avec ses troupes, il s'approche de cet ermitage (p. 434).

Ainsi Yaças ou son monastère reparaissent dans toutes les parties du récit. D'autres saints sont mis tour à tour en rapport avec le grand roi : le bhikṣu Samudra, Upagupta et Piṇḍola. Mais chacun de ces personnages n'intervient que dans un épisode (1), tandis que Yaças est

(1) Ceci n'est pas rigoureusement exact si on considère le texte actuel des recensions de l'Açokāv. Les épisodes de Vītaçoka et de Kunāla s'achèvent respectivement par un morceau où sont exposés les actes de

partout présent. Du côté laïque, ce qui fait l'unité du cycle, c'est le Cakravartin Açôka; du coté religieux, c'est l'abbé du Kukkuṭa-ārāma. Partout où ils sont réunis, nous touchons au cadre où sont enchâssés les épisodes successifs. C'est pourquoi, même dans l'épisode où paraît Upagupta, l'auteur de l'Açokāv. s'est servi de Yaças pour introduire son héros et souder le récit du Pèlerinage à l'ensemble de la légende.

Cette constatation s'accorde avec ce que nous savons déjà. Dans V. M. S., au récit du deuxième Concile, Yaças préside l'assemblée. Plus tard, quand l'église de l'Ouest devint prépondérante, les apôtres de l'occident : Çāṇavāsa, Madhyāntika, Upagupta, rejetèrent Yaças à l'arrière-plan, l'empêchant même de figurer au rang des patriarches. Nous en avons induit que le récit du deuxième Concile inséré dans V. M. S., où Yaças occupe la première place, doit être tenu pour antérieur à nos premières listes de patriarches et, par suite, à la rédaction de l'Açokāv. Voici que l'examen de la Geste d'Açoka nous conduit à des résultats identiques. On y discerne nettement deux couches traditionnelles : l'une, plus ancienne, où Yaças est toujours au premier rang; l'autre où s'affirme la manière de l'Ecole

ces personnages pendant leurs vies antérieures. Ces « récits du temps passé » sont mis dans la bouche d'Upagupta qui tout à coup commence à parler aux Bhikṣu sans que sa présence soit expliquée, sans qu'on sache même où et comment a lieu l'entretien. Si on retranchait ces paroles d'Upagupta, aucun lecteur non prévenu ne pourrait s'en apercevoir. La manière peu habile dont le patriarche est introduit dans les deux cas et le rôle insignifiant qu'on lui fait jouer donnent à penser que les deux « récits du temps passé » sont des interpolations postérieures à la rédaction de l'Açokāv. Il semble qu'à partir d'une certaine époque les écrivains aient senti la nécessité de toujours expliquer par la théorie du *karman* la destinée bonne ou mauvaise de leurs héros. Ainsi, dans les rédactions les plus anciennes des *Parinirvāṇa-sūtra,* l'épisode de Subhadra, le dernier disciple du Buddha, n'était suivi d'aucun « récit du temps passé ». C'est à une date assez tardive, et dans certains textes seulement, que l'épisode fut remanié sur le modèle des Jātaka.

de Mathurā et où Yaças cède le pas au patriarche Upagupta. Nos deux constructions se réjoignent et s'étayent réciproquement.

Dans V. M. S., au récit du deuxième Concile, Yaças est un religieux de Vasava, village du pays de Vṛji. Dans la Geste d'Açoka, il est abbé du Kukkuṭa-ārāma, aux environs de Pāṭaliputra. Ces vicissitudes n'ont rien d'anormal dans un pays où, à défaut d'annales véridiques, les traditions relatives à l'histoire religieuse étaient dans un perpétuel devenir. Vaiçālī eut son heure d'éclat comme le montrent les anciens Parinirvāṇa-sūtra. (1) Mais déjà ces mêmes textes font prévoir le brillant avenir de Pāṭaliputra (2). Quand les Maurya se fixèrent dans cette ville, il n'y établirent pas seulement leur palais et leurs services. Açoka, converti au Bouddhisme, y attira de nombreux religieux. Pour des raisons politiques, le riche Kukkuṭa-ārāma de la capitale devint un des premiers monastères de l'Empire. Dès lors le souvenir d'Açoka fut attaché pour longtemps au nom de cet ermitage. Pour que l'épopée fût équilibrée, il fallait, en face du puissant monarque, un abbé fameux à la tête du grand monastère. On imagina d'y placer Yaças, le président du deuxième Concile et l'un des docteurs les plus célèbres de l'Eglise depuis la mort d'Ānanda. Cette fiction s'accrédita facilement; et ainsi se trouvèrent associés dans le même cycle légendaire deux personnages dont nous ne pouvons affirmer qu'ils vécurent dans le même temps ni qu'ils se connurent jamais.

Quand Mathurā devint, dans l'Eglise bouddhique, un centre religieux et intellectuel, elle reçut des communautés plus anciennes, un grand nombre de textes canoniques ou

(1) Cf. *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha* dans *Journ. As.* 1918, II, p. 455.

(2) Voir dans les *Parinirvāṇa-sūtra* la prédiction du Buddha relative à Pāṭaliputra : *Mahāparinibbāna-sutta* C. I § 28. Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, Tripit. éd. Tōk. XVII, 2, p. 73ᵃ.

purement légendaires. Elaborés dans des circonstances diverses, ces récits n'étaient pas toujours d'accord. Par exemple, on y représentait Yaças tantôt comme un religieux austère du pays de Vṛji, réformateur de l'Eglise au temps du Concile de Vaiçālī, tantôt comme un abbé du Kukkuṭa-ārāma, conseiller spirituel du Cakravartin Açoka. On a déjà vu qu'en composant sa liste de Patriarches, l'auteur de l'Açokāv. avait complètement omis Yaças et les autres saints orientaux. Par contre, le même écrivain racontant la vie d'Açoka, laisse à Yaças un rôle important, rappelle son nom dans chaque épisode et se sert de lui pour assurer la continuité du récit. A quoi tient cette différence de traitement? Il est probable qu'à l'époque où fut composé l'Açokāv., les traditions relatives à l'histoire des Patriarches restaient indécises et flottantes, tandis que la légende d'Açoka était déjà cristallisée. D'ailleurs la succession des patriarches intéressait surtout les clercs; un écrivain pouvait y opérer des changements sans que les âmes simples y prissent garde. La légende du grand roi au contraire s'était profondément imprimée dans les esprits; il était impossible de la transformer brutalement sans soulever des protestations.

La stabilité de la Geste d'Açoka n'était pourtant pas absolue. Un conteur ingénieux pouvait, à condition de n'en point altérer le fond, y ménager de nouvelles scènes et modifier quelque peu les anciennes. C'est ce que paraît avoir fait l'auteur de l'Açokāv. Il a imaginé l'entrevue d'Açoka et d'Upagupta et les a fait voyager ensemble aux lieux saints. Mais, encore qu'habilement lié au reste du récit, cet épisode se dénonce, au moins en partie, comme une innovation et manifeste clairement les tendances de son auteur. Il glorifie Upagupta et exalte au dessus de tous les saints cet Ānanda, décrié ailleurs, mais à qui les gens de Mathurā gardaient une tendresse particulière. En voici le résumé:

Açoka se rend au Kukkuṭa-ārāma et demande au sthavira si une seconde personne a jamais été l'objet d'une prédiction analogue à celle qui fut faite pour lui-même après le don d'une poignée de terre. Yaças répond en rapportant le voyage du Maître à Mathurā et la prédiction relative à Upagupta. Son discours reproduit trait pour trait un fragment de l'Avadāna d'Upagupta (Chap. VI de A. W. K. et de A. W. Tch.). Il était habile de faire prononcer par Yaças l'éloge du saint de Mathurā. Dès ce début, on devine l'origine de l'auteur et son souci d'égaler Upagupta au Cakravartin Açoka.

Aussitôt le roi forme le dessein de se rendre à Mathurā. Mais Upagupta prévient son désir ; le saint s'embarque avec une escorte de 18.000 arhat et arrive à Pāṭaliputra. On court avertir le roi. Açoka, transporté de joie, détache de son cou un précieux collier de perles et le donne à celui qui vient de lui annoncer la nouvelle. L'exagération de ces détails trahit encore les intentions et le tempérament de l'auteur.

Enfin, guidé par Upagupta, le roi commence son pèlerinage. Il visite les lieux saints du Bouddhisme et dépose de riches offrandes sur la tombe des grands auditeurs, notamment sur le stūpa d'Ānanda. Pourquoi le roi qui vient d'élever 84.000 *caitya,* grâce au concours de Yaças, se met-il en route avec le seul Upagupta, sans son conseiller ordinaire ? Ce trait suffit à dénoncer l'influence d'un nouveau conteur, étranger à l'œuvre primitive. Le pèlerinage d'Açoka, au moins tel qu'il est relaté dans l'Açokāv. n'est ni du même auteur ni du même temps que le cadre de la légende. De même, dans les récits du voyage du Buddha au N. O. de l'Inde, le choix du compagnon du Maître nous a permis de distinguer deux couches traditionnelles : l'une où le Buddha est suivi de son compagnon ordinaire, l'autre, plus récente, où le conteur cachemirien a remplacé Ānanda par Vajrapāṇi.

L'épisode que nous venons d'analyser peut se diviser en trois scènes : a) l'entrevue du roi et de Yaças, b) l'entrevue du roi et d'Upagupta, c) le pélerinage aux lieux saints. La première scène, au moins en partie, et la seconde tout entière sont nettement d'inspiration locale : elles ont été imaginées par un conteur de Mathurā, plus précisément par l'auteur de l'Açokāv. Pour ce qui est du pélerinage la question d'origine est beaucoup moins claire. Sans doute, c'est encore l'auteur de l'Açokāv. qui a fait choix d'Upagupta pour guider le pélerin royal. Mais cet écrivain a pu adapter un récit ancien où le même voyage était relaté sans la présence d'Upagupta. Plusieurs faits sont de nature à confirmer cette apparence.

Si l'auteur de l'Açokāv. avait tracé de sa propre initiative l'itinéraire du pélerinage, il n'eût pas manqué de faire venir Açoka dans l'ouest; l'exemple du Buddha l'y autorisait assez. On pouvait imaginer que, suivant les traces du grand maître, le roi fût allé rendre hommage aux sanctuaires de Mathurā. Or, dans l'Açokāv., la dernière étape du pélerinage est Çrāvastī. C'est, il semble, non loin du Jetavana, que le roi dépose des offrandes sur les tombes des grands Auditeurs. N'y avait-il point à Mathurā d'autres stūpa qu'Açoka eût pu visiter? Hiuan-Tsang en signale un grand nombre, beaucoup plus tard, il est vrai. Mais trois d'entre eux, au témoignage du pélerin chinois, auraient été bâtis par Açoka, autrement dit, étaient de forme archaïque. (Hiuan-Tsang, *Mémoires*, trad. Julien, I, p. 208.) Si le pélerinage s'achève à Çrāvastī, c'est que l'auteur de l'Açokāv., reproduisant un récit qui négligeait l'Inde de l'ouest n'a pas osé y apporter de nouvelles modifications. Mathurā ne devait point être à cette date un lieu de pélerinage comparable à Çrāvastī; et l'écrivain n'a pas voulu risquer d'être accusé d'imposture en changeant trop radicalement un épisode qui était peut-être très connu ou qui se conformait à l'itinéraire généralement suivi par les pélerins.

Tāranātha, dans son Histoire, résume une version de la Geste d'Açoka qui, on le verra plus loin, est indépendante de l'Açokāv. Upagupta n'y joue aucun rôle. Toutefois, suivant cette relation, après avoir comblé de bienfaits une grande assemblée d'Arhat, le roi, porté sur les épaules de puissants Yakṣa, aurait visité pendant sept jours les *caitya* de tous les pays. Le pélerinage d'Açoka n'est donc pas une tradition propre à l'Ecole de Mathurā. L'auteur de l'Açokāv. s'est probablement borné à l'adapter à ses fins en montrant le grand roi guidé par Upagupta, peut-être aussi en attribuant à Ānanda une part d'offrandes extraordinaire.

* * *

Des six épisodes principaux qui composent la Geste d'Açoka dans l'Açokāv., cinq ne font à peu près aucune allusion au pays de Mathurā ni au patriarche Upagupta. (1) Ce dernier ne paraît guère que dans le récit du pélerinage et dans la scène qui précède, mais alors c'est pour se placer au premier rang, au coté du Cakravartin Açoka. J'en conclus que cet épisode a seul été remanié par l'auteur de l'Açokāv. Encore l'a-t-il été discrètement, car sous les parties restaurées on devine encore le récit ancien. Il existait donc, antérieurement à l'Açokāv., une rédaction de la Geste d'Açoka qui, parvenue à Mathurā, fut utilisée par un écrivain de ce pays. Il semble même que cet auteur, non content de faire sienne l'œuvre d'un devancier, n'ait pas cru devoir en changer le titre. Mais ce dernier point a besoin d'être précisé.

Une des recensions de l'Açokāv. s'intitule en chinois : A-yu-wang-king, ce qui répond au sanscrit : *Açoka-rāja-sūtra.* D'autre part, A-yu-wang-tchouan suppose un original : *Açoka-rāja-avadāna.* La formule traditionnelle qui commence les sūtra : « Ainsi j'ai entendu. Une fois . . . », fait défaut dans A. W. K. et A. W. Tch. mais elle est con-

(1) Cf. *supra* p. 60, note 1.

servée au début de la recension insérée dans le Divyāv. Il est probable que la première rédaction de la Geste d'Açoka se présentait sous la forme et avec le titre d'un sūtra. C'était l'Açoka-rāja-sūtra ou plus simplement l'Açokasūtra. Amalgamé par un écrivain de Mathurā avec un récit du premier Concile et une vie des Patriarches, il donna son nom à l'ensemble comme l'atteste encore l'A-yu-wang-king (= Açoka-rāja-sūtra). C'est plus tard, croyons-nous, que l'ouvrage élargi par l'adjonction de nouveaux chapitres, cessa d'être considéré comme un sūtra et devint l'Açokāvadāna (en chinois : A-yu-wang-tchouan). Quoi qu'il en soit, pour éviter de modifier la terminologie reçue, nous continuerons d'employer l'expression : Açokāvadāna, en abrégé : Açokāv. avec la valeur que nous lui avons donnée jusqu'ici et nous réserverons : Açoka-rāja-sūtra, en abrégé : Açokasūt. pour désigner la rédaction de la Geste d'Açoka antérieure à l'Açokāv., dans l'état où elle se trouvait avant d'avoir été incorporée dans cet ouvrage.

Ici se posent de nouveaux problèmes. Où et quand fut composé l'Açokasūt.? Cette double question intéresse directement notre recherche. La date de l'Açokasūt., si elle était connue, permettrait de déterminer avec plus de précision le moment où fut rédigé l'Açokāv. D'autre part, il n'est pas indifférent de savoir en quel lieu s'est élaborée la légende d'Açoka et par quelle voie elle est parvenue à Mathurā. Ces divers points ne pourront être éclaircis que par une analyse plus pénétrante de la Geste d'Açoka.

Chapitre quatrième.

L'Ecole de Kauçāmbī et la légende de Piṇḍola.

D'après V. M. S. les religieux convoqués au Concile de Vaiçālī résidaient dans sept localités principales : les villes de Saṃkāçya, Pāṭaliputra, Çrughna, Mahiṣmatī (?), Sahajāti et deux villages du pays de Vṛji, Paisible-séjour et Vāsavagrāma. Cette liste est un document de première importance; elle précise les lieux où étaient situés les grands monastères dans le temps qu'elle fut composée. Il est instructif de noter en regard les toponymes mentionnés dans Cullavagga XII, 1. Quelques noms de villes sont communs aux deux relations : Vesālī, Saṃkassa, Sahajāti. Vāsavagrāma est omis dans le texte pali, mais on trouve la preuve de son existence dans le nom même du bhikkhu Vāsabhagāmika. La plupart des lieux cités dans la relation des Sthavira font défaut dans celle des Mūla Sv. : Soreyya, Kaṇṇakujja, Udumbara, Aggalapura, Kosambī, Ahogaṅga, Pātheyya, Avanti.

Les localités énumérées dans V. M. S. délimitent un périmètre peu étendu, tandis que l'horizon géographique de C. V. XII, 1 est beaucoup plus large. Deux faits surtout méritent attention : la capitale des Maurya, Pāṭaliputra n'est plus nommée dans ce dernier texte. Par contre, Kosambī qui n'était pas mentionnée dans V. M. S. apparaît dans C. V. XII, 1 avec un singulier relief : c'est dans cette ville que Yasa se rend tout d'abord pour recruter des partisans et il y va par la voie des airs. Tout se passe comme si la relation de V. M. S. avait été composée dans un temps où le Bouddhisme était encore confiné sur un domaine assez restreint et où Pāṭaliputra était le siège

d'une communauté florissante. C. V. XII au contraire devrait être rapporté à une époque où l'orbe de l'Eglise était beaucoup plus vaste; l'influence des communautés de l'Ouest commençait dès lors à prévaloir; Pāṭaliputra avait perdu de son importance religieuse et Kauçāmbī était passée au premier plan. Il en résulte que C. V. XII représente, par rapport au récit parallèle de V. M. S., une rédaction relativement tardive et que la ville de Kauçāmbī devait être un des centres où la secte Sthavira était le plus en honneur.

D'autres faits mettent en lumière la part des religieux de Vatsa dans la formation du Canon pali. Dans V. M. S. la relation du premier Concile s'achève après l'éloge de la Loi par Mahākāçyapa. Dans C. V. XII, la clôture de l'assemblée est suivie de deux épisodes : l'un très court relate l'arrivée de Purāṇa et de ses disciples, l'autre beaucoup plus développé, met en scène le bhikkhu Channa. Chargé de notifier à ce disciple la punition qui lui fut infligée par le Buddha, Ānanda se rend au Ghosita-ārāma de Kosambī, où se trouve le coupable et lui annonce qu'il est mis au ban du Saṃgha. Saisi de remords, Channa entre en méditation et acquiert la qualité d'Arhat, de sorte que l'interdit est ausitôt levé. Ce récit présente d'évidentes analogies avec le Jugement d'Ānanda tel qu'il est rapporté dans plusieurs relations du premier Concile. Suivant une tradition assez répandue, Ānanda, convaincu d'indignité, aurait été chassé de l'assemblée des cinq cents et, stimulé par cette humiliation, il se serait bientôt élevé au rang d'Arhat. En modelant l'épisode de Channa sur le Jugement d'Ānanda, l'auteur de C. V. XI se proposait sans doute de réhabiliter le religieux de Kosambī condamné pour une faute grave. Ne pouvant nier la culpabilité de son confrère qui était de notoriété publique, l'écrivain entreprit de dénaturer la tradition pour la plus grande gloire de Kosambī et l'édification de tous. Il parla de la faute en termes voilés

et montra que le châtiment n'était en définitive qu'un moyen de sanctification : sitôt humilié, Channa s'élève au rang d'Arhat de sorte que toute sanction prise contre lui devient inopérante. Dans le texte pali, ce récit suit de près la confession publique d'Ānanda. Après les nombreuses fautes avouées par ce dernier, celle de Channa, qui d'ailleurs n'est pas spécifiée, ne fait pas impression et paraît excusable. (1)

D'autre part, la procédure suivie pour jeter l'interdit sur le moine de Kosambī est de nature à mettre en relief l'importance du Ghosita-ārāma. Ānanda s'y rend solennellement, accompagné de cinq cents bhikkhu. Puisque le premier soin des membres du Concile, après la clôture de l'assemblée, est de dépêcher vers ce monastère une délégation aussi nombreuse, le lecteur crédule est porté à en déduire que, dès le temps du Buddha, Kosambī était le siège d'une très grande communauté. Or l'institution des monastères était étrangère au Bouddhisme primitif : les listes des *dhutāṅga* et les plus anciens textes du Suttanipāta ne laissent aucun doute à cet égard. (2) Prétendre que le Ghosita-ārāma était contemporain de Çākyamuni, c'était commettre un anachronisme dont on discerne aisément les raisons : tard venus dans la société des fidèles, les religieux de Kosambī comme ceux de toutes les communautés de l'Ouest étaient en quête d'arguments pour

(1) Dans *The Buddhist Councils at Rājagaha and Vesālī, Pali Text Society* 1908, p. 59 et suiv., le Dr Otto Franke a cherché à expliquer la formation de l'épisode de Channa. Ses remarques, souvent ingénieuses, rendent compte de certains détails, mais laissent dans l'ombre, à mon sens, les causes profondes et vraiment déterminantes. Il ne suffit pas de dire : (p. 62) « This clothes story is placed at Kosambī because the Ghositārāma, in which Channa dwell, was near Kosambī, and Channa dwells there because he does so in C. V. i. 25, 1. » Ce qui importe, c'est de chercher si le rédacteur de C. V. XI n'avait pas quelque raison de s'intéresser à Channa et au Ghositārāma.

(2) C'est ce qu'avait déjà noté Burnouf (*Introduction*, p. 311). Cf. *Sutta-nipāta* v. 274, 406, 464. etc.

établir l'ancienneté de leur monastère. L'épisode de Channa, tel qu'ils le conçurent et l'annexèrent au récit du premier Concile, leur permit d'atteindre un double résultat : ils réhabilitèrent Channa qui jusque-là leur faisait tort aux yeux de tous; en même temps, ils laissaient entendre que le Ghosita-ārāma était un des monastères les plus anciens et les plus vénérables de l'Eglise.

Dans le Parinirvāṇa-sūtra des Mūla-Sv., Ānanda supplie le Buddha de ne pas s'éteindre dans une misérable bourgade, mais plutôt de finir sa vie dans une des six grands cités: Çrāvastī, Sāketa, Campā, Vārāṇasī, Vaiçālī ou Rājagṛha (Tripit. éd. Tōk., XVII, 2, p. 79[b], col. 19). Dans un autre Nirvāṇa-sūtra, le *Fo-pan-ni-yuan-king*, Ānanda énumère les mêmes villes dans un ordre un peu différent : Çrāvastī, Sāketa, Campā, Rājagṛha, Vārāṇasī et Vaiçālī (Tripit. éd. Tōk., p. 17[a], col. 14). L'exhortation d'Ānanda, est reproduite dans les Mahāparinibbana et Mahāsudassana suttanta; mais la liste des villes a été modifiée : «Seigneur, dit Ānanda, il y a d'autres grandes cités : Campā, Rājagaha, Sāvatthi, Sāketa, Kosambī et Benarès» (Rhys Davids, *S. B. of the B.* II, p. 161 et 199). La ville du pays de Vatsa s'est substituée à Vaiçālī. Cette fois encore, le texte pali s'écarte de la version traditionnelle pour favoriser Kosambī.

Les récits de la fin du Maître et des deux premiers Conciles sont parmi les morceaux les plus importants du Dharma et du Vinaya Piṭaka. Dans les trois fragments que nous venons d'étudier, la rédaetion des Sthavira présente la même déviation par rapport à celle des Sarvāstivādin : partout se manifeste le souci d'exalter Kosambī et ses monastères. Puisque ce parti-pris se révèle dans des textes fondamentaux et très différents, il est probable que l'ensemble des écrits canoniques qui composaient à l'origine le patrimoine des Sthavira fut refondu, classé et remanié dans les monastères du pays de Vatsa. En d'autres termes, il semble que les religieux de Kosambī aient élaboré une première ébauche du Canon pali.

Cette induction n'est point en désaccord avec ce que nous savons de la répartition des dialectes moyen-indiens. Bien que l'origine du pali soit une question controversée, on peut affirmer que cette langue religieuse n'a pris naissance ni sur le domaine de la magadhī ni dans les pays du Nord-Ouest. Plus précisément, il semble qu'on doive chercher son berceau dans un périmètre limité au nord par la frontière des Çūrasena, à l'est par une ligne passant quelque part au delà de Sānchi et de Barhut, au sud par les monts Vindhya et à l'ouest par le méridien de Nasik, c'est-à-dire dans une région dont les deux pôles sont Kauçāmbī au nord-est et Ujjayinī au sud-ouest. De ces deux villes, la seconde surtout est connue comme centre de civilisation, de sorte qu'un certain nombre de savants ont été tentés d'en faire aussi une capitale linguistique. (1) Sans contester que l'école d'Ujjayinī ait exercé une influence sur le développement du Canon pali et la diffusion de la secte Sthavira, j'estime qu'à l'origine cette secte avait ses attaches positives dans le pays de Vatsa. C'est du moins ce qui paraît ressortir de la comparaison que nous venons d'instituer entre des fragments parallèles du Dharma et du Vinaya Piṭaka.

Ceci nous conduit à préciser les notions générales posées au commencement de cette Introduction. Nous avons jalonné trois étapes principales sur la route du Bouddhisme vers le nord-ouest : Magadha, Mathurā et Cachemire, et nous observions que la doctrine s'était en même temps propagée le long d'autres voies commerciales, notamment vers le sud-ouest, suivant l'axe Kauçāmbī, Sanchī, Ujjayinī et Barygaza. A chacune de ces directions correspondent des tendances particulières. Entraînée vers des régions excentriques, la doctrine se différencia peu à peu. C'est à Mathurā que paraît s'être affirmée la secte Sarvāstivādin avec un canon rédigé en sanscrit. D'autre part,

(1) Cf. Otto Franke, *Pāli und Sanskrit*, p. 138.

certains textes fondamentaux du canon pali portent la marque de l'école de Kauçāmbī. Les sectes Sarvāstivādin et Sthavira auraient donc eu dès l'origine une orientation distincte: la première était plutôt tournée vers le Cachemire et le Gandhāra, la seconde vers Ujjayinī et Barygaza.

Il reste à marquer un synchronisme entre les phases de leur développement. Les Sthavira étaient-ils en avance sur leurs rivaux? Ces deux groupes réagirent-ils l'un sur l'autre ou bien poursuivirent-ils en toute indépendance leurs destinées particulières? L'analyse de la Geste d'Açoka et la recherche des circonstances dans lesquelles elle a évolué vont nous permettre d'observer dans un cas précis les relations et l'influence réciproque des écoles de Kauçāmbī et de Mathurā.

* * *

Du jour où Kauçāmbī fut le siège d'une importante communauté bouddhique, les écrivains locaux voulurent lui donner son brevet de « terre sainte ». Ils prétendirent que le Buddha y avait séjourné. La légende d'Udena, roi de Vatsa, telle qu'elle est racontée dans l'Aṭṭhakathā du Dhammapada, appartient sans doute au folk-lore ancien de cette région. Elle nous apprend qu'au temps de Çākyamuni trois marchands nommés Ghosita, Kukkuṭa et Pāvāriya vivaient à Kosambī. Ils firent bâtir trois grands vihāra : le Ghosita-ārāma, le Kukkuṭa-ārāma et le Pāvāriyaka-ārāma; et le Maître invité par eux consentit à séjourner dans chacun de ces monastères (Dhammapada-aṭṭhakathā I p. 208). Cette partie du récit avait pour objet de prouver que les grands couvents de Kosambī étaient contemporains du Buddha et avaient été sanctifiés par sa présence. Le texte est d'ailleurs instructif en ce qu'il vient confirmer nos vues sur le rôle joué par les *çreṣṭhin* dans la diffusion du Bouddhisme. Qu'on en rapproche le don du Jetavana par Anāthapiṇḍika et maint autre exemple. Il apparaît qu'en bien des cas la religion

nouvelle dut ses premiers établissements à des personnes enrichies dans le négoce.

Plus tart, les chroniqueurs s'appliquèrent à exalter ces humbles débuts en relevant la condition des donateurs. Ils cherchèrent à l'Eglise de plus nobles patrons parmi les rois et les ministres. Dans le Divyāv. Ghoṣila est un des trois ministres du roi de Kauçāmbī (Divyāvadāna, XXXVI, p. 529). D'après les Tibétains, qui reproduisent sans doute une source indienne, quatre rois naquirent en même temps que le Buddha et furent en rapport avec lui : à Çrāvastī Prasenajit, à Rājagṛha Bimbisāra, à Ujjayinī Pradyota et à Kauçāmbī Udayana (Schiefner, *Tibetische Lebensbeschreibung*, p. 235). Les écrivains sacrés ont groupé ces personnages autour du Buddha pour lui faire un cortège composé des plus grands héros de la légende, mais aucun témoignage historique ne garantit qu'ils aient tous vécu dans le même temps, ni surtout que ces rois aient connu le Maître personnellement. Dans l'Aṭṭhakathā du Dhammapada, Udena (= Udayana) entend finalement la prédication de Çākyamuni. De même dans le Mākandika-avadāna qui est le 36e récit du Divyāv., le Buddha a pour auditeur le roi de Kauçāmbī. Dans d'autres ouvrages, Dharmapada traduit en chinois et Udayana-Vatsa-rāja-paripṛcchā, ce prince est dépeint sous les traits d'un fervent disciple du Buddha (Lacôte, *Essai sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā*, p. 264—265). On discerne encore dans tous ces récits l'influence des bouddhistes de Kauçāmbī désireux de prouver l'ancienneté de leur confrérie et de lui assigner dès l'origine un illustre protecteur.

Faire du Buddha l'hôte du Ghosita-ārāma et changer en un zélateur du Bouddhisme le héros local Udayana, c'étaient assurément d'ingénieux artifices, mais qui ne pouvaient mener bien loin. La vie d'Udayana, telle qu'elle était fixée dans la mémoire du peuple, n'était rien moins qu'édifiante. Il était impossible de transformer profondément la légende d'un roi cruel et connu surtout par ses

crimes. Pour projeter sur les origines de l'Eglise de Kauçāmbī l'éclat d'une renommée moins profane et plus pure, il fallait un saint patron qui fût pour cette communauté ce qu'était Upagupta pour la confrérie de Mathurā. Ce personnage fut Piṇḍola Bhāradvāja.

D'après le commentaire des *Theragāthā* palies, « Piṇḍola était né au temps du Buddha comme le fils d'un chapelain du roi Udena à Kosambī . . . » (Cf. M^RS^ Rhys Davids, *Psalms of the Brethren*, p. 110). La tradition est constante qui rattache Piṇḍola au pays de Kauçāmbī et l'associe au roi de Vatsa, Udayana. Dans un sutta du Saṃyutta-nikāya dont l'équivalent se retrouve dans le Saṃyukta-āgama, Udayana vient trouver Piṇḍola au Ghoṣita-ārāma et lui demande pour quelle raison les bhikṣu les plus jeunes ont déjà une attitude si digne. Dans le *Pin-t'eou-lou-t'ou-lo-chö wei yeou-t'o-yen wang chouo fa yuan king* (Nanjio 1347) Piṇḍola répondant à une question d'Udayana montre la vanité des grandeurs royales par une longue série de comparaisons. Le commentaire en prose du Jātaka pali rapporte également une légende qui met en présence Piṇḍola et le roi de Vatsa. Tous ces textes sont analysés dans le très important mémoire de Sylvain Lévi et Ed. Chavannes sur les *Seize Arhat protecteurs de la Loi* (p. 85 à 88 du tirage à part).

Si Piṇḍola était un des premiers religieux originaires de Kauçāmbī, on comprend que les fidèles de ce pays l'aient choisi pour patron et se soient efforcés de le mettre au rang des grands saints. On ne pouvait lui faire jouer un rôle important auprès du Buddha : la place était prise par des personnages célèbres depuis plus longtemps. A l'époque où Kauçāmbī devint le siège d'une communauté florissante, la légende de Çākyamuni était à peu près fixée; le nouveau saint n'y pouvait paraître qu'au dernier plan, comme un comparse. Il ne restait pas d'autre ressource que de l'introduire dans un cycle plus récent, dont la matière plus molle pût encore recevoir de nouvelles empreintes. On

va voir que précisément, la légende d'Açoka achevait de s'élaborer dans cette même région de Kauçāmbī et probablement à la même époque où Piṇḍola devenait célèbre. La fusion de ces éléments était presque inévitable. C'est dans le cycle du grand Cakravartin que Piṇḍola occupera la place éminente que lui assigne l'orgueil de ses compatriotes.

L'entrevue de Piṇḍola et d'Açoka est racontée dans les quatre recensions de l'Açokāv. Ces textes parallèles ont été étudiés en détail par Sylvain Lévi et Ed. Chavannes. Je reproduis ici d'après la traduction qu'ils en ont donnée, le début du récit du Divyāv.

Divyāv., XXVII, p. 399: (Le roi Açoka adresse une invitation au clergé bouddhique; trois cents milliers de bhikṣu répondent à l'appel.) « mais personne n'occupait le siège de l'ancien (*vṛddhāsana*). Le roi dit : Pourquoi donc ce siège d'ancien n'est-il pas occupé? Il y avait là un ancien nommé Yaças qui possédait les six supersavoirs; il dit : Grand roi, c'est le siège de l'ancien! Le roi dit: Y a-t-il, ô vieillard (*sthavira*), quelqu'un de plus ancien que toi? Le vieillard dit : Oui, grand roi; il y en a un que le meilleur des êtres parlants, le souverain maître, a déclaré le premier des rugisseurs. C'est à Piṇḍola Bhāradvāja, sire, qu'appartient ce siège, le premier! Alors le roi, tel qu'une fleur de kadamba, frissonnant dans tous ses pores, dit : Y a-t-il un moine qui ait vu le Buddha et qui soit encore vivant? Le vieillard répondit : Oui, grand roi, Piṇḍola Bhāradvāja (c'est son nom) a vu le Buddha, et il est encore vivant. Le roi dit : Vieillard, est-il possible que je le voie? Le vieillard dit : Grand roi, tu vas le voir maintenant. Voici le moment où il arrive . . . » (*Les seize Arhat protecteurs de la Loi*, p. 120).

Comme on le voit, les écrivains de Kauçāmbī en ont usé avec Piṇḍola de la même manière que ceux de Mathurā à l'égard d'Upagupta. Dans les deux villes, on a voulu honorer un saint local en montrant qu'il avait reçu l'hommage du Cakravartin Açoka. Mais tandis qu'il n'y

avait pas difficulté à tenir pour contemporains Açoka et Upagupta, le rapprochement de Piṇḍola et du grand roi constituait un criant anachronisme. Piṇḍola était connu comme un disciple du Buddha. Comment pouvait-il encore paraître à la cour des Maurya? On se tira d'affaire en affirmant que ce religieux n'était pas mort et que, pendant des siècles, il continuerait de veiller sur la Loi sans pouvoir entrer dans le Nirvāṇa.

Cette solution ne fut pas adoptée sans raison. Elle était suggérée au rédacteur de l'Açokasūt. par des représentations qui s'étaient groupées de bonne heure autour du nom de Piṇḍola. Si on admit que ce dernier, seul d'entre les disciples de Çākyamuni, s'était vu interdire l'accès du Nirvāṇa, c'est qu'on le savait coupable et passible d'un châtiment. Avant d'analyser la suite du récit de l'Açokasūt., il convient donc d'examiner les antécédents de Piṇḍola.

Dès une époque probablement très ancienne, son intempérance était bien connue. Un récit de V. M. S. dans la Section des Remèdes (*Bheṣajya-vastu*) illustre ce travers et en explique l'origine. Prié d'exposer son passé, Piṇḍola répond par ces vers : (1)

«Jadis je naquis dans une famille noble; à côté de mes parents j'étais indépendant. Mon père m'avait ordonné de diriger ses magasins et de veiller sur mes parents. Mon cœur était toujours avare; à mes frères et à mes sœurs ainsi qu'aux serviteurs, je ne donnais ni vêtements ni nourriture. Ma mère, elle aussi, m'ayant demandé de la nourriture, je ne lui en donnai pas. Ma bouche, en outre, proféra ces paroles mauvaises : Vous pouvez manger des tuiles et des pierres. Par la force de cette mauvaise

(1) Cf. *Les Seize Arhat protecteurs de la Loi*, p. 90. Dans la discussion qui va suivre, j'ai très largement utilisé les textes rassemblés par Sylvain Levi et Ed. Chavannes. Je renvoie le lecteur, une fois pour toutes, à leur admirable Mémoire.

action je tombai dans les grands enfers, le grand enfer brûlant (Pratapana) et celui de la Corde noire (Kālasūtra). En ces lieux j'endurai toutes sortes de souffrances. Après avoir enduré des souffrances dans les enfers, j'obtins de naître parmi les hommes; mais, par la force de cette mauvaise action, je continuais de dévorer des tuiles et des pierres; quand venait l'heure du repas, jamais je n'avais assez à manger; la faim et le soif me torturaient; et par là j'endurais constamment des tourments. J'en suis maintenant à mon dernier corps; né parmi les hommes, je suis sorti du monde, et en personne je sers le grand maître, qui a l'Illumination parfaite sans supérieure. Parce que j'ai pu sortir du monde, dans la religion du lion des Çākya, j'ai pu obtenir de devenir Arhat; j'ai cessé de brûler et je goûte la fraicheur. Bhagavat a fait pour moi cette prédiction : quand vous aurez chassé les passions, en fait de rugissement-de-lion vous aurez le premier rang. Maintenant, quoique j'aie obtenu les pénétrations surnaturelles, je continue à manger des tuiles et des pierres. Même si je devais traverser cent kalpa, l'acte que j'ai commis ne disparaîtrait pas. O anciens, sachez-le maintenant : je me rappelle cet acte mauvais du passé; j'ai déjà subi toutes sortes de souffrances; ce qui reste de mon acte maintenant doit s'épuiser. Mon nom est Piṇḍola. Maintenant en présence de la grande assemblée, j'expose mon acte du passé, au milieu du grand lac sans brûlure (Anavatapta) ».

Sylvain Lévi et Ed. Chavannes ont montré que le nom même de Piṇḍola « cadrait bien avec l'idée d'un moine goulu; il est évidemment en rapport de parenté avec le mot *piṇḍa* qui signifie au propre « la boulette » et spécialement « la boulette de riz cuit » mais qui a passé de là, par un développement normal, au sens de « nourriture » en général et, avec une valeur plus restreinte, « la nourriture donnée en aumône à un moine » (Les Seize Arhat, p. 91).

Piṇḍola, comme son nom l'indique, avait donc dès l'origine la réputation d'un moine glouton. Cette donnée tri-

viale ne pauvait manquer de choquer les dévots, et particulièrement ceux de Kauçāmbī. Aussi voyons-nous certains écrivains, qui précisément appartiennent à la secte Sthavira, faire effort pour édulcorer la tradition.

D'après le commentaire déjà cité des *Theragāthā* palies, Piṇḍola reçut un jour la visite d'un de ses anciens amis, qui était brahmane et avaricieux. Le Thera lui persuada de faire une offrande qu'il se chargeait de transmettre à la Communauté. Mais parce que le brahmane croyait que le Thera était cupide et cherchait son avantage personnel, Piṇḍola se mit à l'instruire sur les avantages que procurent les dons faits aux religieux, en disant:

«Je ne vis pas dans l'inconduite; la nourriture ne me tient pas au cœur. La machine est entretenue par la nourriture; c'est pourquoi je m'en vais quêtant . . . »

Le *Milinda pañho* cite deux autres vers non moins édifiants qu'il attribue également à Piṇḍola:

« Le sage qui a reconnu dans le corps sa vraie nature, qui l'a bien discernée, reste absolument isolé au milieu des objets des sens » (*Milinda*, p. 398).

« Dans l'enfer, des périls terribles; dans le *nirvāṇa*, un bonheur immense; voilà les deux objets que le yogin doit considérer» (*ibid.* p. 404).

D'après l'*Udāna* pali, IV, 6, c'est à propos de Piṇḍola que le Buddha prononça une de ses stances les plus célèbres, que le *Dhammapada* a recueillie (v. 185): « . . . Bhagavat regarda le Vénérable Piṇḍola Bhāradvāja qui était assis, non loin de lui, accroupi, le buste dressé, en moine des forêts, en moine qui vit d'aumônes, etc. . . . Et quand il l'eut vu, sur le champ, il prononça cette formule:

« Ne dites pas de mal; ne faites pas de mal; enfermez-vous bien dans les défenses; connaissez bien la modération en fait de nourriture; ayez votre couche et votre siège à l'écart; appliquez-vous dans le domaine de l'esprit; tel est l'enseignement des Buddha.»

Enfin le texte en prose qui accompagne les vers du *Jātaka* pali montre Piṇḍola enseignant la Loi aux femmes du roi Udena (*Mātaṅgajātaka*, IV, 375). Ce prince, « sous l'empire de la colère, fit verser sur le corps du Thera un panier de fourmis rouges. Le Thera, du haut de l'espace, adressa une leçon au roi; puis il descendit au Jetavana, devant la salle du Buddha . . . »

Dans l'anecdote du *Bheṣajyu-vastu* de V. M. S., Piṇḍola se présentait comme un religieux glouton. Au contraire, dans le recueil des *Theragāthā* palies, il prêche la tempérance et la modération. Le premier texte reflète certainement des conceptions plus archaïques. Sans doute, ce n'est point par hasard que tous les ouvrages palis cités plus haut s'accordent à représenter Piṇḍola dans une attitude édifiante et respectable (1). Cette fois encore les Sthavira s'opposent aux Sarvāstivādin en ce qu'ils ont corrigé des traditions anciennes pour favoriser Kauçāmbī et ses saints.

La gourmandise des moines a toujours excité l'imagination populaire. La gloutonnerie de Piṇḍola fut le sujet de plusieurs contes qui nous ont été conservés. L'un d'eux, que nous venons de reproduire, se trouve dans V. M. S. à la Section des Remèdes. Les divers Vinaya en renferment au moins deux autres.

Mahīçāsaka Vinaya chap. 26, (Tōk. XVI, 2, 51[a]; *Les Seize Arhat* . . . p. 99 à 103).

La première scène se passe à Vaiçālī. Les Licchavi avaient trouvé un bol en santal tête de bœuf. « Ils le placèrent à la cime d'un arbre élevé et firent cette procla-

(1) Il est à noter que si l'Udāna pali rattache à Piṇḍola l'origine du vers 185 du *Dhammapada*, ni l'Aṭṭhakathā tardive, ni les commentaires du *Dhammapada* en chinois et en tibétain ne mentionnent Piṇḍola à propos du même vers. (*Les Seize Arhat*, p. 88.) C'est donc uniquement chez les Sthavira, et pendant un temps limité, que le souvenir de Piṇḍola fut associé à la stance 185 du *Dhammapada*.

mation : Si quelqu'un doué de force surnaturelle peut le prendre, nous le lui donnons. Alors Piṇḍola dit à Maudgalyāyana : Le Buddha a dit que vous étiez le premier par vos facultés surnaturelles. Pourquoi ne le prenez-vous pas? Maudgalyāyana répondit : Vous aussi, vous possédez des facultés surnaturelles. Allez donc le prendre. Alors Piṇḍola le prit pour le donner aux moines . . . »

L'épisode suivant se déroule à Rājagṛha. Piṇḍola s'est engagé à convertir la sœur d'un maître de maison nommé Pa-ṭi. Il se rend auprès d'elle au moment où elle fait de sa main une galette. Elle refuse de lui donner à manger. Le moine manifeste de plusieurs façons sa puissance surnaturelle; mais cette femme répète sans cesse : Je ne vous donnerai rien. Or non loin de Rājagṛha se trouvait une grosse pierre. « Piṇḍola s'assit dessus et avec la pierre il entra en volant dans Rājagṛha. En voyant cela, les gens qui étaient dans la ville eurent tous grand peur. Ils craignaient que la pierre ne tombât sur le sol; il n'était aucun d'eux qui ne s'enfuît. Alors la pierre arriva au dessus de l'habitation de la sœur aînée du maître de maison; et alors la pierre s'arrêta et ne s'en alla plus. Cette femme en la voyant eut grand peur; son cœur fut effrayé; ses poils se hérissèrent, et les mains jointes elle dit à Piṇḍola : Je vous prie de me donner la vie sauve. Déposez la pierre dans son endroit primitif et je vous donnerai à manger. Piṇḍola s'en revint alors en emportant la pierre qu'il plaça dans son endroit primitif ». Finalement, la sœur du maître de maison se convertit et reçut les cinq défenses. Quant à Piṇḍola, il fut blâmé par le Buddha, qui dit aux bhikṣu : Dorénavant il n'est plus permis de manifester des facultés surnaturelles.

Nous avons ici deux contes distincts. Le premier, qui est relatif à un bol en bois de santal, se retrouve plus développé dans d'autres Vinaya. Le second est formé d'un noyau ancien très peu édifiant enveloppé dans une histoire moralisatrice : celle de la conversion de la sœur aînée de

Pa-t'i. La partie ancienne peut se résumer ainsi : Désireux de se procurer une galette qu'une femme refuse de lui donner, Piṇḍola s'élève dans les airs avec une grosse pierre; et la femme, craignant d'être écrasée, s'empresse de lui offrir ce qu'il désire. A l'origine, ce conte illustrait l'impudence du moine ne reculant devant aucun moyen pour satisfaire sa gourmandise.

Vinaya des Sarvāstivādin, chap. 37 (*Che song liu,* Tōk. XVI, 5 p. 40ᵃ. *Les Seize Arhat*, p. 103 à 107).

Un maître de maison de Rājagṛha fait un bol en bois de santal. Il le suspend à un poteau élevé et prononce ces paroles : Si un sramane ou un brahmane, sans se servir d'échelle ou de bâton, peut le prendre, qu'il l'emporte! Piṇḍola l'ayant appris, s'approche du maître de maison et s'assied auprès de lui. « Aussitôt il entra dans la contemplation de *dhyāna* correspondante; puis, sur son siège, il étendit la main, prit le bol et le montra au maître de maison. Celui-ci lui dit : Conformément à ce que j'ai dit auparavant, cet objet vous appartient. Le maître de maison dit encore : Donnez-le moi pour un instant. Alors il prit le bol, rentra chez lui, le remplit avec de la bouillie de riz et le donna à Piṇḍola. Quand Piṇḍola eut mangé, il prit le bol et le montra aux bhikṣu en disant : « Vous autres, regardez ce bol; son parfum est exquis ». Le Buddha ayant appris la chose, blâma Piṇḍola et lui dit : Jusqu'à la fin de cette vie corporelle, je vous bannis. Vous ne devez plus rester dans ce Jambudvīpa. Alors Piṇḍola entra dans le *samādhi* convenable, disparut du Jambudvīpa et parut dans le Godanī.

Ce conte est étroitement apparenté au premier récit du Vinaya des Mahīçāsaka, et diffère sensiblement du deuxième épisode rapporté dans ce Vinaya. Dans un cas, Piṇḍola étend miraculeusement le bras pour décrocher un bol en bois de santal; dans l'autre, il s'élève en l'air avec une grosse pierre afin d'effrayer une femme. Toutefois ces deux thèmes ont ceci de commun que ce sont des

prodiges accomplis par un religieux pour satisfaire sa convoitise. Quand les rédacteurs des Vinaya voulurent commenter le précepte qui interdit de manifester devant la foule des facultés surnaturelles, ils se souvinrent de Piṇḍola. L'auteur du Vin. des Sarvāstivādin rapporta l'anecdote du bol de santal. L'auteur du Vin. des Mahīçāsaka développa le thème de la pierre emportée dans les airs et ne cita que pour mémoire l'anecdote du bol de santal. Dans tous les cas, ces contes étaient détournés de leur destination primitive. Ils ne servaient plus à illustrer la gourmandise de Piṇḍola, mais à prouver qu'il ne convient pas de manifester devant la foule des pouvoirs surnaturels.

Vinaya des Sthavira, *Culla Vagga* V, 8 (*Les Seize Arhat*, p. 94).

Un notable de Rājagaha suspend au sommet d'une perche un bol taillé dans un bloc de santal et dit : S'il y a un sramane, un brahmane qui soit un Arhat et qui ait des pouvoirs surnaturels, qu'il prenne la sébile; je la lui donne. Jusque là le récit est presque identique à celui des Sarvāstivādin; mais plus loin l'écrivain paraît s'être souvenu du prodige de la pierre emportée dans les airs. Piṇḍola ne décroche pas le bol en étendant le bras. Il s'élève dans l'espace, saisit le bol et fait trois fois de suite le tour de Rājagaha devant la foule émerveillée.

Dharmagupta Vinaya, chap. 51 (*Sseu fen liu*, Tōk. XV, 6, p. 34[a]. *Les Seize Arhat*, p. 96 à 98).

Un maître de maison de Rājagṛha taille un bol dans un gros morceau de bois de santal et le suspend au sommet d'un grand poteau. Il proclame ceci : Si dans cette ville il y a un sramane ou un brahmane qui soit un Arhat et doué de force surnaturelle, il pourra emporter ce bol. Jusque-là le thème du bol de santal est exactement reproduit; mais plus loin reparaît le thème de la pierre. En ce temps, Piṇḍola et Mahā Maudgalyāyana étaient assis sur une grande pierre. Le second dit au premier : Vous êtes un Arhat; vous pouvez prendre le bol. « Alors

Piṇḍola ayant entendu les paroles de Maudgalyāyana, avec la pierre fit bondir son corps dans les airs. Il tourna sept fois autour de la ville de Rājagṛha. Les gens du pays s'enfuyaient tous de côté et d'autre en s'écriant que la pierre allait tomber ». Piṇḍola prit le bol et le remit au maître de maison qui le remplit d'excellente nourriture.

Déjà, dans le Vinaya pali, il était visible que le thème du « bol de santal » avait été contaminé par celui de « la pierre emportée dans les airs ». Dans le Vin. des Dharmagupta, le mélange des deux contes est encore plus sensible.

Ayant distingué les divers récits où étaient racontées les fautes de Piṇḍola, il est possible de déterminer celle de ces sources à laquelle a puisé l'auteur de l'Açok'asūt. Voici la version du Divyāv. :

« Le roit dit : Vieillard, où as-tu vu Bhagavat et comment? Le vieillard (Piṇḍola) dit : Quand . . . etc. (miracle de Çrāvastī, miracle de Saṃkāçya). Et aussi quand, sur l'invitation de Sumāgadhā, la fille d'Anāthapiṇḍada, il se rendit à Puṇḍavardhana par des moyens magiques, en compagnie de cinq cents Arhat. Alors, moi, par des moyens magiques, saisissant un rocher de la montagne, je m'élançai vers le ciel et je me rendis à Puṇḍavardhana et pour cette raison Bhagavat me lança cette injonction : Tu n'auras pas de Parinirvāṇa tant que la Loi n'aura pas disparu ».

A-yu-wang-king et *Tsa-a-han-king* reproduisent assez fidèlement ce passage du Divyāv. L'*A-yu-wang-tchouan* rapporte l'épisode en ces termes : « Lorsque Sou-mo-kĭa-ti dans la ville de Pleine-richesse (Pūrṇavardhana), invita le Buddha, les cinq cents Arhat manifestant chacun leurs transformations surnaturelles arrivèrent dans la ville de Pleine-richesse. Moi, en cette occasion, je me transformai magiquement de manière à être assis dans la grotte de joyaux d'une montagne de joyaux, et je me rendis dans la ville de Pleine-richesse. » Il n'est plus question ici

de la punition infligée à Piṇḍola par le Buddha (*Les Seize Arhat*, p. 122—123).

L'auteur de l'Açokasūt. a reproduit le thème de la pierre emportée dans les airs; mais il a modifié les circonstances du récit. Ce n'est plus à Rājagṛha; c'est en se rendant avec le Maître à la ville de Puṇḍavardhana que Piṇḍola manifeste sa puissance surnaturelle. Il est facile d'expliquer ce changement, si on admet que l'épisode de l'Açokasūt. a été rédigé à Kauçāmbī, par des compatriotes de Piṇḍola, disposés à l'excuser. Quand le Buddha se rendit à Puṇḍavardhana, il y alla par la voie des airs, ainsi que les cinq cents Arhat qui l'accompagnaient. Piṇḍola était en droit de les imiter; on ne saurait lui faire grief de s'être élevé comme eux dans les airs par sa force magique. Voilà donc notre Arhat à peu près disculpé. Mais à trop atténuer sa faute, on rendait tout châtiment impossible. Dans l'*A-yu-wang-tchouan,* Piṇḍola suit les Arhat qui « manifestent des transformations surnaturelles ». Lui même, pour ne pas paraître moins puissant, change en une grotte de joyaux son rocher traditionnel. Dans ces conditions, il était à l'abri de tout reproche, et c'est pourquoi le compilateur de l'A. W. Tch. s'est logiquement abstenu de le faire blâmer par le Buddha.

On voit combien le thème de la pierre aérienne s'est diversifié, depuis les anciens contes dont nous ne possédons que des rédactions atténuées jusqu'aux recensions les plus tardives de l'Açokāv. A l'origine, Piṇḍola soulevait un bloc de rocher pour extorquer une galette à une femme. Bientôt cette donnée parut scandaleuse. Dans le Vin. des Mahīçāsaka, elle est à peine déguisée. Mais dans le Vin. des Dharmagupta, le thème de la pierre est un élément accessoire du récit : on ne reproche plus au religieux que de s'être procuré un bol de santal par des moyens surnaturels. Dans les recensions les plus anciennes de l'Açokāv., la faute est encore atténuée : c'est pour accompagner le Buddha que Piṇḍola s'envole avec son rocher. Enfin,

dans l'A. W. Tch., il n'est pas plus coupable que ses cinq cents compagnons; et la pierre dont à l'origine il faisait si mauvais usage est devenue la niche merveilleuse où s'abrite un saint.

L'attitude des anciens conteurs s'oppose à celle des écrivains plus récents. Les premiers faisaient la satire d'un moine gourmand; les autres, et particulièrement l'auteur de l'Açokasūt., ne peuvent se défendre de témoigner leur sympathie à Piṇḍola. Ceci ne ressort pas seulement du récit de la faute, mais aussi de l'exposé du châtiment. Dans l'anecdote du *Bheṣajya vastu* de V. M. S., Piṇḍola, après un séjour dans l'enfer, était encore condamné à manger des pierres et des briques. Dans le Vin. des Sarvāstivādin, il était simplement banni du Jambudvīpa. Dans le Divyāv., le Buddha dit à Piṇḍola : « Tu n'iras pas dans le Nirvāṇa tant que cette Loi n'aura pas disparu ». Le *Tsa-a-han-king* est plus explicite. La sentence prononcée par le Buddha y est rapportée en ces termes : « Vous resterez dans le monde sans atteindre au Nirvāṇa; vous protégerez et maintiendrez ma Loi correcte et vous empêcherez que ma Loi ne soit détruite ». A ce stade, la punition n'est plus une cause de honte mais de gloire pour le coupable. Du moine glouton qui, dans les premiers siècles, était un objet de raillerie, ses compatriotes ont fait un saint qui, pour avoir manifesté sa puissance surnaturelle, s'est vu imposer la tâche glorieuse de veiller sur les destinées de la Loi.

En définitive, la légende de Channa et celle de Piṇḍola ont évolué dans le même sens. Ces deux moines résidaient à Kauçāmbī, et les traditions les plus anciennes les représentaient comme des personnages peu recommandables. N'est ce pas l'indice d'un préjugé défavorable à cette ville? Avant d'être le siège de communautés florissantes, le pays de Vatsa était peut-être regardé avec mépris par les religieux des communautés orientales et on admettait qu'il n'en pouvait sortir que des êtres bornés,

gourmands ou licencieux. Channa et Piṇḍola auraient alors personnifié, aux yeux des gens du Magadha, les religieux peu zélés d'une province excentrique où la Loi n'avait pas encore prospéré. Plus tard, devenus nombreux et influents, les moines de Kauçāmbī s'efforcèrent de lutter contre ce préjugé en réhabilitant leurs confrères. On a vu comment ils s'y prirent en ce qui concerne Channā. La défense de Piṇḍola ne fut pas présentée d'une manière moins ingénieuse.

Au total, on peut compter trois éléments dans l'épisode de l'Açokasūt. où Piṇḍola est mis en scène : a) l'arrivée du saint vieillard qui vient présider l'assemblée de tous les Arhat, b) le récit de sa faute antérieure, c) l'exposé de son châtiment. On comprend maintenant comment ces éléments se sont agrégés. Désireux d'élever leur compatriote au rang des grands saints, les écrivains de Kauçāmbī ont imaginé de lui faire tenir une place éminente dans la Geste d'Açoka. Quand ce prince adresse une invitation aux Arhat de tout l'univers, Piṇḍola se présente. Etant le plus vieux de l'assemblée, il occupe le siège de l'ancien. Il apparaît alors supérier à Yaças lui-même et de cette façon la confrérie de Kauçāmbī est glorifiée dans la personne de son patron. Mais pour que ceci fût vraisemblable, il fallait expliquer la survie de Piṇḍola. Une vieille histoire en fournit le moyen. Des récits qui représentaient ce moine coupable de gourmandise, on ne retint que le souvenir d'une faute vénielle, ensuite de quoi Piṇḍola aurait été condamné à demeurer en ce monde pour veiller sur la Loi. Cette concession faite aux idées anciennes était fort habile. En rattachant une fiction récente à des traditions séculaires, on lui donnait une apparence de vérité ; on expliquait de façon satisfaisante la survie du saint vieillard ; en même temps on fondait son culte en faisant de lui le Protecteur de l'Eglise universelle.

* * *

Il ressort de ce qui précède que l'épisode de la réception de Piṇḍola tel qu'il est raconté dans l'Açokasūt. a été imaginé par les compatriotes de ce saint pour le glorifier et lui conférer la dignité de Protecteur de la Loi. Cette conclusion a un corollaire important. Si l'Açokasūt. renferme un épisode composé à Kauçāmbī, il faut que ce sūtra ait été rédigé dans cette ville ou qu'il y ait été remanié. Il convient de choisir entre ces deux alternatives.

Avant l'arrivée de Piṇḍola, Açoka et Yaças sont en présence. Survient ensuite le saint vieillard qui occupe le siège de l'ancien et rejette Yaças au second rang. Il semble qu'ici, comme dans l'épisode d'Upagupta, nous soyons en droit de distinguer deux couches traditionnelles : un cadre ancien caractérisé par la prééminence de Yaças et un récit plus récent où Piṇḍola usurpe la première place. Le dialogue de Yaças et d'Açoka serait alors destiné à souder au reste du sūtra la scène de la réception de Piṇḍola. Dans cette hypothèse, le choix des religieux mis successivement en rapport avec le grand roi aurait été déterminé par des considérations locales. Les moines du Kukkuṭa-ārāma de la capitale auraient d'abord raconté que Yaças, le président du deuxième Concile, avait été à la fois abbé de leur monastère et directeur spirituel d'Açoka. Plus tard, dans le cadre ainsi constitué, un écrivain de Kauçāmbī aurait inséré un épisode tendant à substituer Piṇḍola à Yaças. Enfin l'Açokasūt. serait parvenu à Mathurā et, pour des raisons analogues, on y aurait introduit le patriarche Upagupta. Si cette analyse est exacte, on peut distinguer trois grandes phases dans l'évolution de la légende d'Açoka : a) la Geste d'Açoka s'élabore au Magadha, b) l'Açokasūt. se forme par adjonction d'une scène où paraît Piṇḍola, c) l'Açokāv. reproduit l'Açokasūt. auquel on ajoute encore un nouvel épisode. A chaque état de la légende correspond un saint : Yaças—Piṇḍola—Upagupta qui représente lui-même un centre religieux et intellectuel : Pāṭaliputra—Kauçāmbī—Mathurā.

Il semble que, d'une part les textes canoniques, d'autre part la Geste d'Açoka se soient transmis suivant des voies toutes différentes. L'Açokasūt. contient un épisode inspiré par le particularisme des religieux de Kauçāmbī. Cet ouvrage est donc parvenu à Mathurā par l'intermédiaire des moines de Vatsa. Au contraire, l'Açokāv., au chapitre du 1er Concile, ignore totalement l'aventure de Channa qui caractérise le texte pali de C. V. XI. Le récit de la fin du Maître et la relation du deuxième Concile insérés dans V. M. S. ne présentent aucun des traits qui, dans les écrits correspondants du Canon des Sthavira paraissent dus à l'initiative des écrivains de Kauçāmbī. D'une manière générale, il semble que les textes proprement canoniques aient passé sans intermédiaire de la collection magadhienne dans le Canon Sarvāstivādin, tandis qu'un récit légendaire tel que la Geste d'Açoka n'est parvenu à Mathurā qu'après avoir reçu l'empreinte des écrivains de Kauçāmbī.

A quoi tient cette différence de traitement? Les premiers textes canoniques étaient rédigés en dialecte magadhien. Quand les sectes Sthavira et Sarvāstivādin s'affirmèrent dans les régions de Kauçāmbī et de Mathurā, chacune d'elle disposait d'une langue littéraire, source de prestige et instrument de propagande. Aussi s'empressa-t-on de traduire les Écritures, en sanscrit à Mathurā, en pali à Kauçāmbī. Ces traductions furent effectuées directement sur l'original magadhien puisque les innovations caractéristiques de l'Ecole de Kauçāmbī font défaut dans le Canon des Sarvāstivādin.

Pour un texte littéraire, il devait en être autrement. Le dialecte magadhien qui suffisait à peine à la rédaction des textes canoniques était décidément impropre à l'éclosion d'œuvres raffinées. On conçoit que de nombreuses légendes se soient formées dans les communautés de l'Est, mais il est difficile d'admettre qu'elles s'y soient fixées sous une forme définitive. Précisément, les écrivains de Kauçāmbī ont dû emprunter aux conteurs de Pāṭaliputra le cadre et

les principaux développements de la légende d'Açoka; mais il leur appartenait d'en tirer une œuvre proprement littéraire. Rédigé dans une langue nombreuse, vivant, dramatique, étoffé, l'Açokasūt. était très différent des sūtra canoniques, secs et monotones, en dialecte magadhien. Il dut avoir un grand retentissement. Il devint vite populaire, d'abord dans les monastères dont la langue commune était le pali, puis dans les communautés voisines. Quand l'auteur de l'Açokāv. composa son ouvrage, il y inséra l'Açokasūt. avec quelques additions mais sans modifier profondément une œuvre qui s'imposait à l'admiration de tous.

Ceci revient à supposer que la légende d'Açoka, élaborée dans les confréries magadhiennes, s'est cristallisée à Kauçāmbī sous une forme à peu près définitive. Ayant ainsi déterminé l'origine probable de l'Açokasūt., il reste à fixer les dates extrêmes entre lesquelles il a pu être rédigé.

Les derniers rois de Magadha mentionnés dans l'Açokasūt. sont Puṣyavarman et Puṣyamitra. L'auteur les rattache tous deux à la famille des Maurya, mais il paraît établi que Puṣyamitra détrôna le dernier Maurya et fonda une nouvelle dynastie, celle des Çuṅga. L'Açokasūt. où l'usurpateur est nommé ne peut avoir été rédigé qu'après son avènement. Le coup d'état doit être rapporté aux premières décades du 2e siècle. Cinq des Purāṇa sont d'accord pour déclarer que les Maurya régnèrent 137 ans. Ceci fait durer la dynastie jusque vers 184 avant notre ère. En outre, d'après les Purāṇa, Puṣyamitra aurait régné 36 ans, c'est-à-dire de 184 à 148 environ.

L'Açokasūt. rapporte que, sous ce prince, les Bouddhistes furent cruellement persécutés : on détruisit stūpa et monastères; la tête des religieux fut mise à prix. Après avoir subi un premier échec dans les régions du Nord-Ouest, Puṣyamitra se tourna vers le grand océan méridional. Désireux de protéger la Loi du Buddha, le yakṣa Dāmṣṭra-nivāsin fit alliance avec un autre yakṣa nommé

Kṛmisena pour combattre le persécuteur. Au moment où celui-ci traversait les montagnes avec son armée, Kṛmisena renversa un immense rocher qui ensevelit le roi, ses soldats et ses chars.

Cette légende repose sans doute sur un fonds de vérité. Puṣyamitra était attaché à la vieille religion védique. Il voulut remettre en honneur les anciens rites, notamment le fameux sacrifice du cheval *(açvamedha)* (Patañjali, 3, 2, 122). Il est possible que son zêle orthodoxe lui ait inspiré le dessein de détruire les sectes dissidentes. L'Açokāv. relate deux échecs de ce prince, l'un au nord-ouest, l'autre au sud. Il aurait été mis à mort et son armée détruite au cours d'une expédition vers le grand océan méridional. Ces indications, encore que très vagues, sont d'accord avec les témoignages qui signalent vers la même époque les progrès de deux grands conquérants : Ménandre au nord-ouest et Khāravela au sud. Il semble que la date : 150 av. notre ère marque approximativement la fin du règne de Puṣyamitra et les succès peut-être conjugués des Kaliṅga et des Yavana.

La mort de Puṣyamitra rendit l'espoir aux çramaṇa. Ménandre, en raison de ses origines, était étranger aux querelles religieuses de l'Inde; il paraît s'être montré bienveillant à l'égard des disciples de Çākyamuni. Khāravela, dans la grande inscription de Hāthigumphā, se révèle très tolérant. Le triomphe de ces deux princes dut être salué avec joie par les Bouddhistes. Si Puṣyamitra eût réussi à reconstituer l'empire d'Açoka, c'en était fait, peut-être, de la doctrine. Le souvenir de ces événements dut promptement devenir légendaire. Sauvés d'un grand péril, les fidèles crièrent au miracle. On raconta qu'un Yakṣa converti, trop pieux pour se souiller de sang, avait chargé son gendre d'écraser le persécuteur. Ce récit qui s'achève par la mort de Puṣyamitra est postérieur aux événements qui l'ont inspiré. Si on admet la chronologie

des Purāṇa, il n'a pu être rédigé, au plus tôt, que vers l'an 148 avant notre ère.

Cette date est une des limites extrêmes entre lesquelles doit se placer la rédaction de l'Açokasūt. D'autre part, l'archéologie permet de fixer un *terminus ad quem*. La décoration du grand stūpa de Sānchi présente ce caractère notable qu'un certain nombre de bas-reliefs figurent des sujets postérieurs au Parinirvāṇa et particulièrement des scènes empruntées au cycle d'Açoka. M. Foucher a identifié sur la porte sud une image de la « guerre des reliques », et un panneau représentant la visite d'Açoka au stūpa de Rāmagrāma. Sur la porte orientale, deux autres scènes sont empruntées à la légende de ce roi. « L'une, au verso du linteau inférieur, doit avoir encore trait au stūpa de Rāmagrāma . . . Quant à l'autre, sur la façade du même bloc, nous ne pouvons nous empêcher de croire que cette procession solennelle à l'arbre de Bodhi ne soit l'écho figuré, sinon l'illustration directe d'un passage de l'Açokāvadāna » (Foucher, *Le stūpa de Sānchi,* p. 30).

Croit-on que les imagiers auraient pris l'initiative de dresser dans un sanctuaire ces nouveaux « tableaux d'histoire » à côté des scènes de piété traditionnelles s'ils n'avaient été en quelque sorte autorisés à le faire par l'exemple des écrivains? L'iconographie bouddhique, comme celle du moyen-âge chrétien, s'inspire directement des Ecritures. Pour qu'un sculpteur osât représenter sur un stūpa des scènes postérieures à la vie de Çākyamuni, il fallait, croyons-nous, qu'on en tolérât le récit dans les sūtra. La figuration de scènes empruntées à la Geste d'Açoka supposerait donc l'existence et même la popularité de l'Açokasūtra.

Les archéologues ne sont pas d'accord sur l'époque où furent érigées les portes monumentales de Sānchi. M. Foucher les rapporte au milieu du second siècle avant notre ère (*Le stūpa de Sānchi*, p. 12), tandis que pour

Sir John Marshall elles ne seraient pas antérieures à la seconde moitié du premier siècle (*Memoirs of the Archæological Survey of India* Nr. 1, 1919, p. 15.). En tout cas, on ne courra pas grand risque de se tromper si on admet que l'Açokasūt. fut rédigé entre 150 et 50 avant notre ère.

Sir John Marshall assigne la moitié du deuxième siècle aux sculptures de la balustrade de Barhut; et la décoration de la porte monumentale lui paraît plus récente (*Memoirs of the Archæological Survey of India*, *ibid.* p. 15). Ces embellissements furent nécessairement précédés d'importants travaux de construction. Ils supposent l'existence de communautés prospères et même d'une école d'art bouddhique. Comment le stūpa de Barhut, situé dans l'empire des Çuṅga, peut-il être contemporain d'un prince qui nous est représenté comme un cruel persécuteur, rasant les sanctuaires et mettant à mort les religieux?

Dans l'Inde d'avant l'ère chrétienne où le particularisme semble avoir été la règle, il est difficile d'imaginer de grands empires parfaitement centralisés. Açoka est peut-être le monarque qui s'est approché le plus près de cet idéal politique; il s'en faut qu'il l'ait complètement réalisé. Ses états, pour autant qu'on sache, comprenaient au moins deux vice-royautés : l'une à Takṣaçilā, l'autre à Ujjayinī. Au temps de Puṣyamitra, l'empire est amoindri, menacé par de puissants voisins. Il est probable que le pouvoir central est alors plus débile qu'au temps d'Açoka. C'est ce que paraît impliquer la phrase suivante de l'Açokāv. Le roi fit massacrer les Arhat du pays de Çākala. « Mais il rencontra de l'opposition et ne poussa pas plus loin son entreprise destructrice » (Burnouf, *Introduction,* p. 431). Ce témoignage montre l'autorité du roi Çuṅga s'exerçant difficilement aux extrémités du royaume. Ce qui se passait au nord-ouest pouvait également se produire au sud et au sud-ouest, d'autant que ces régions ne paraissent pas avoir été administrées directement par le souverain du Magadha. Le drame *Mālavikā gnimitra* montre qu'à l'époque

classique, on se souvenait encore du temps où Vidiçā et les régions avoisinantes formaient une vice-royauté distincte sous l'autorité d'Agnimitra, le fils de Puṣyamitra.

Que les provinces du sud-ouest aient joui d'une large autonomie sous un roi local pratiquement indépendant, cela s'accorde assez bien avec certaines indications de la grande inscription de Hāthigumphā. Quand, dans la 8e année de son règne, Khāravela saccage la forteresse du mont Goradha (1), il ne donne aucun titre à son adversaire et sa marche paraît dirigée vers le nord-ouest puisque les deux villes nommées dans l'inscription sont Rājagṛha d'abord, et ensuite Mathurā. Quatre ans plus tārd, le Gange est atteint et Khāravela mentionne alors le roi de Magadha. Le fait que nous trouvons dans des développements séparés se rapportant à deux dates différentes d'une part les noms de Rājagṛha et de Mathurā et d'autre part le roi de Magadha dont la capitale est alors Pāṭaliputra semble indiquer qu'il s'agit là de deux régions politiquement distinctes (Cf. *Journ. Bihar and Orissa Res. Society* IV, IV, p. 377). On peut donc imaginer une vice-royauté comprenant Rājagṛha, Kauçāmbī, Mathurā et Vidiçā, c'est-à-dire la partie de l'empire des Çuṅga située au sud-ouest du Gange. La faiblesse du pouvoir central dans les régions éloignées de la capitale permet d'expliquer le fait que la persécution, sévère à Pāṭaliputra, l'ait été beaucoup moins dans le pays de Çākala et n'ait point arrêté les progrès du Bouddhisme dans les provinces au sud-ouest du Gange. On comprend d'ailleurs que Agnimitra voyant grandir au sud la puissance des Andhra et des Kaliṅga ne se soit pas soucié d'affaiblir ses états en persécutant ses sujets bouddhistes, et qu'il ait adopté une politique tolérante analogue à celle que suivait Khāravela. Chassés de leurs monastères, les çramaṇa de Pāṭaliputra trou-

(1) La Goradhagiri est sur la vieille route de Rājagṛha à Pāṭaliputra Cf. *V. B. O. R. S.* III, Part IV, p. 449.

vèrent un refuge dans la principauté d'Agnimitra, et les communautés de Kauçāmbī, de Vidiçā et de Mathurā s'accrurent sans doute notablement. Ainsi s'expliquerait en partie le mouvement artistique et littéraire dont l'Açokasūtra, l'Açokāvadāna et les grandes constructions de Barhut et de Sānchi sont les témoins. Du même coup serait éclairci et précisé un des évènements capitaux de l'histoire du Bouddhisme. Les récits des Conciles, on l'a déjà vu, attestent de profonds changements dans la situation intérieure de l'Eglise. Pendant les premiers siècles, les communautés influentes sont à l'est. Puis on constate une rupture d'équilibre dont les effets apparaissent clairement au 12e Khandhakā du Cullavagga : le centre de gravité est passé à l'ouest; Kosambī et l'ermitage de Sāṇavāsī sont devenus deux des principaux centres de la vie spirituelle. Sans doute, il serait exagéré de faire dériver d'une seule cause un mouvement d'une telle ampleur. Mais on conçoit que la persécution de Puṣyamitra en ait pu être une des raisons déterminantes. La destruction des monastères à Pāṭaliputra et dans les régions voisines dut porter un coup rude à ce que nous avons appelé l'Eglise de l'Est. Le Kukkuṭa-ārāma de la capitale (1) qui devait surtout sa prééminence au zèle religieux d'Açoka semble l'avoir perdue après la chute des Maurya. Dès lors les communautés de Kauçāmbī et de Mathurā conservèrent une certaine avance sur leurs rivales.

En somme, le règne de Puṣyamitra paraît avoir marqué pour le Bouddhisme le début d'une ère de décentralisation. Désormais, la période magadhienne est close. La propagation de la Loi vers le nord-ouest et le sud-ouest reçoit une impulsion nouvelle. Jusqu'à la fin des Maurya, c'est-

(1) Il existait un autre Kukkuṭa-ārāma près de Kauçāmbī. On est tenté d'admettre que cette similitude de nom n'était pas fortuite et qu'il y avait à l'origine quelque lien entre le Kukkuṭa-ārāma de Pāṭaliputra et celui de Kauçāmbī.

à-dire à peu près jusqu'au début du deuxième siècle, le Magadha était resté le pivot de la propagande bouddhique. Quelque temps, on avait pu croire que les communautés du nord, Vaiçālī puis Çrāvastī, s'assureraient le premier rang (1); mais après la conversion d'Açoka ce mouvement centrifuge fut provisoirement enrayé. Pāṭaliputra fit contrepoids aux communautés septentrionales; la capitale du Magadha fut derechef la métropole du Bouddhisme. Dans le flottement incessant des traditions, ces influences se traduisirent notamment par la rénovation de la légende de Yaças qui, d'ascète du pays de Vṛji, devint abbé du Kukkuṭa-ārāma et conseiller d'Açoka.

Puṣyamitra, brahmane intolérant, inaugure une nouvelle politique religieuse. Les Bouddhistes sont persécutés dans les régions où l'autorité royale se fait directement sentir. Chassés de Pāṭaliputra, les religieux se réfugient loin de la capitale, probablement vers le Népal et le Cachemire, mais sans doute aussi dans les provinces au delà du Gange, dans la vallée de la Yamunā où les tolère Agnimitra. Alors commence une ère nouvelle marquée dans le domaine littéraire par la rédaction de l'Açokasūt. et de l'Açokāv. et dans les arts plastiques par la décoration des grands stūpa de Barhut et de Sānchi. Ce moment de l'histoire religieuse et artistique auquel nous avons proposé d'attacher le nom de Mathurā pourrait être appelé plus exactement : période de Kauçāmbī et de Mathurā. Bien que chacune de ces villes manifestât des tendances presque opposées, elles réagirent profondément l'une sur l'autre. Si les sutristes de Mathurā qui furent les promoteurs du mouvement Sarvāstivādin se montrèrent jaloux de leur indépendance doctrinale, ils ne dédaignèrent pas de s'inspirer des chefs-d'œuvre de leurs rivaux. L'analyse de l'Açokāv. montre l'influence de l'école de Kauçāmbī

(1) Cf. *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha* dans *Jour. As.* 1918 II, p. 455—456.

rayonnant jusqu'à Mathurā. Il est à souhaiter que, dans un avenir prochain, l'action réciproque de ces deux centres de civilisation soit plus complètement mise en lumière par de nouvelles monographies d'œuvres littéraires et par l'étude comparée des monuments figurés.

Chapitre cinquième.

Le cycle d'Açoka.

Jusqu'ici nous n'avons étudié la légende d'Açoka que sous la forme où elle se présente dans l'Açokasūt. et l'Açokāv. Il existe dans la littérature bouddhique d'autres textes sur le même sujet. Açoka ayant contribué plus que tout autre monarque à la diffusion du Bouddhisme dans l'Inde, son souvenir resta vivant dans les communautés religieuses; sa légende se différencia suivant les régions. Recueillies par les écrivains, ces traditions locales nous ont été conservées en partie. Leur ensemble constitue ce qu'on peut appeler le Cycle d'Açoka. Leur comparaison détaillée nécessiterait de longs développements et fournirait la matière d'un volumineux mémoire. Pour plusieurs raisons, il ne sera pas inutile d'en donner ici un aperçu.

Nous nous sommes efforcé de localiser l'Açokāv. dans le temps et dans l'espace. Les résultats auxquels nous a conduit l'analyse de cet ouvrage doivent être confrontés avec les enseignements qui se dégagent de l'étude des autres textes. La comparaison des divers aspects de la légende est nécessaire pour décider si l'Açokāv. occupe réellement dans la littérature bouddhique la place géographique et chronologique que nous lui avons assignée.

D'autre part, le contenu de l'Açokāv. s'est accru au cours des âges. L'A.W.Tch. s'achève par un recueil de contes qui tous appartiennent au cycle d'Açoka, mais paraissent avoir été empruntés aux écrits de diverses écoles par un compilateur de basse époque. Nous ne pourrons déterminer les sources de cette petite anthologie (Cf. *infra,* chapitre VIII) qu'après avoir distingué les

principaux aspects de la légende d'Açoka dans les diverses régions de l'Inde.

* * *

Le règne d'Açoka est brièvement raconté dans l'histoire de Tāranātha. Les évènements y sont classés en sept avadāna:

1) Jeunesse d'Açoka
2) Sa conversion
3) Soumission des nāga
4) Érection des stūpa
5) Assemblée des religieux
6) Offrandes au saṃgha
7) Kunāla

Les six premiers avadāna retracent une biographie suivie d'Açoka, depuis sa jeunesse jusqu'aux largesses excessives qui, dans plusieurs chroniques, marquent la fin de sa vie. Ces six avadāna correspondent, avec de sensibles différences, aux chapitres 1, 2, 3 et 6 de A. W. K. Mais tandis que l'Açokāv. encadre dans l'histoire du grand roi les biographies de son frère cadet Vītaçoka et de son fils Kunāla, dans le sommaire de Tāranātha la légende du frère cadet fait défaut et celle de Kunāla est rejetée à la fin. En outre Yaças paraît souvent dans le récit de Tāranātha, mais ni Piṇḍola ni Upagupta ne sont nommés. Or l'introduction de ces deux saints dans le cycle d'Açoka est le fait des écrivains de Kauçāmbī et de Mathurā tandis que le personnage de Yaças appartient, croyons-nous, au fonds ancien de la légende. A première vue, les choses se passent comme si la chronique de Tāranātha était directement issue de la vieille Geste d'Açoka élaborée à Pāṭaliputra. Après la période magadhienne, la tradition se serait bifurquée et les éléments de la légende auraient été entraînés dans des directions différentes. Cette apparence trouve confirmation dans un examen plus détaillé.

Mais d'abord une objection doit être écartée : On dira peut-être qu'il est imprudent d'instituer une comparaison entre le récit moderne d'un chroniqueur tibétain et une

œuvre indienne antérieure à notre ère comme l'Açokasūt. Observons que Tāranātha n'est pas un écrivain original. Il assemble des documents qui peuvent être très anciens. Nous ne savons pas toujours à quelles sources il a puisé, mais cette fois il a pris soin de les indiquer lui-même. Il se refère aux *Çrāvaka-Piṭaka* et à deux œuvres de Kṣemendra : un ouvrage historique dont il omet de citer le titre et un recueil de contes bien connu, l'*Avadāna-kalpalatā* (Cf. Tāran., *Histoire* trad. Schiefner pag. 40). Dans les ouvrages du Mahāyāna, l'expression *Çrāvaka-Piṭaka* désigne les trois corbeilles du Hīnayāna : Sūtra, Vinaya et Abhidharma, par opposition au *Bodhisattva-Piṭaka* (Cf. *Les Seize Arhat*, p. 20). De même qu'une partie de l'Açokāv. finit par être incorporée au Saṃyukta-āgama des Sarvāstivādin, il est possible qu'une autre rédaction de la légende d'Açoka, celle même que résume Tāranātha, ait été insérée dans le canon d'une autre secte. C'est ce que paraît impliquer la référence aux *Çrāvaka-Piṭaka.*

L'ouvrage historique de Kṣemendra que mentionne Tāranātha ne nous est point parvenu, pour autant que je sache. Mais il ne saurait y avoir doute sur l'identité de son auteur. Il s'agit du célèbre écrivain cachemirien qui vivait au XIe siècle. À défaut du témoignage de Tāranātha, ce que nous possédons de l'œuvre de Kṣemendra suffirait à prouver que ce dernier connaissait une biographie d'Açoka analogue à celle qui fut plus tard utilisée par le chroniqueur tibétain. Les *pallava* 73 et 74 de l'*Avadāna-kalpalatā* intitulés : *Nāgadūtapreṣaṇa* et *Pṛthivīpradāna* correspondent respectivement aux avadāna 3 et 6 du résumé de Tāranātha. Si l'ouvrage historique de Kṣemendra nous avait été conservé, nous y trouverions sans doute au complet la biographie d'Açoka dont il n'a donné que des extraits dans l'*Avadāna-kalpalatā.*

A en juger par celles de ses œuvres que nous connaissons, Kṣemendra était surtout un versificateur ha-

bile (1). Il a résumé en vers les grands poèmes épiques et la Bṛhatkathā. Son livre d'histoire, comme aussi son recueil de contes, se bornait sans doute à reproduire sous une forme agréable des récits plus anciens. Prenant de toutes mains dans la littérature antérieure, il ne s'est pas fait scrupule de mélanger des traditions hétérogènes. Les *pallava* 70—72 de l'*Avadāna-kalpalatā* qui se rapportent à Çānavāsa, Madhyāntika et Upagupta, paraissent inspirés des Vies de patriarches de l'Açokāv., tandis que les deux *pallava* suivants sont empruntés à une tout autre rédaction de la légende d'Açoka. Rédigé au nord-ouest de l'Inde, dans un temps où le Bouddhisme était en pleine décadence (2), l'*Avadāna-kalpalatā* est au confluent de deux traditions : à une biographie d'Açoka tirée d'une œuvre canonique, il mêle des récits inspirés de l'Açokāv (3). Du moderne Tāranātha, nous remontons ainsi, par l'intermédiaire de Kṣemendra, à une classe d'écrits beaucoup plus anciens. Est-ce à dire que la biographie d'Açoka insérée dans les Çrāvaka-Piṭaka soit aussi ancienne que l'Açokasūt.? Il y a plusieurs raisons d'en douter.

Dans le récit de Tāran. (p. 38 de la trad. Schiefner), Açoka convoque à une assemblée du *pañcavarṣa* les religieux des pays d'Aparāntaka, Kāçmīra et Tukhāra. Cette dernière contrée ne s'ouvrit au Bouddhisme que sous les Kouchans. Un récit où les moines du Tokharestan constituent une fraction importante du Saṃgha doit donc avoir été rédigé, ou du moins remanié, après le début de l'ère chrétienne.

Dans l'épisode de la soumission des nāga (p. 33 de la trad. Schiefner), Açoka rend hommage à la statue du Buddha.

(1) Voir l'étude de Sylvain Lévi sur *Kṣemendra* dans le *Journal Asiatique* (années 1885—1886).

(2) Cf. Foucher, *Kṣemendra. Le Buddhāvatāra* dans *Journ. As.* 1892, T. II, p. 174.

(3) L'influence de l'Açokāv. n'est pas seulement sensible dans les pallava 70—72 de l'Avadāna-kalpalatā, elle se manifeste encore dans le récit suivant. Upagupta est mentionné dans les dernières stances du pallava 73.

Ce trait nous reporte également, au plus tôt, à la période cachemirienne, car avant la création de l'art gréco-bouddhique, les artistes évitaient de représenter l'image du Buddha.

En outre, certains événements qui tiennent dans la légende une place considérable supposent des conceptions beaucoup plus évoluées que celles dont témoignent l'Açokasūt. et même l'Açokāv. Ceci est surtout vrai de l'épisode intitulé : soumission des *nāga* (avad. 3 de Tāran. et pallava 73 de l'Avadāna-kalpalatā.)

Suivant l'Açokāv., le grand roi désirant se procurer les reliques du Buddha enfermées dans les huit *stūpa* primitifs, se rendit auprès des rois-dragons de Rāmagrāma ; mais ceux-ci exprimèrent le désir de conserver les reliques, et Açoka dut renoncer à son projet. Cette aventure est assez inattendue car on a coutume de se représenter un Čakravartin comme un souverain capable d'imposer sa volonté à tous les êtres. Toutefois il faut prendre garde que cette conception n'est exacte que pour une certaine époque. A l'origine, le Cakravartin était sans doute un roi plus fort que ses voisins, exerçant sa suprématie sur un territoire étendu mais pourtant limité. Puis cette notion réelle fut transposée dans le domaine de la légende ; on imagina des rois fabuleux, maîtres de l'univers, commandant à toutes les catégories de créatures. Puisqu'Açoka ne put obtenir des *nāga* qu'ils lui livrassent les reliques, il faut admettre qu'à l'époque où fut rédigé l'Açokasūt. la puissance du Cakravartin n'était point illimitée.

Le récit de la visite aux rois-dragons de Rāmagrāma est reproduit sans modification notable dans trois des recensions de l'Açokāv. ; la quatrième, celle qui fut insérée dans le Tsa-a-han (Saṃyukta-āgama) a innové sur ce point : le roi réussit à s'emparer des reliques. Il semble qu'à l'époque où fut compilé le Saṃyukta-āgama, on ne concevait plus de limitation au pouvoir des Cakravartin.

Dans le récit de Tāran., l'épisode des *nāga* a pris un développement considérable. Des marchands qui reviennent

de l'île des Joyaux avec une riche cargaison de pierres précieuses se voient enlever leurs richesses par des nāga. Ils supplient le roi de dompter les ravisseurs. Sur les conseils d'un saint, Açoka dont les mérites sont encore insuffisants, se décide à rendre hommage à la statue du Buddha et aux *caitya* et à recevoir soixante mille Arhat dans son palais. Les nāga vaincus se résignent à restituer les pierres précieuses. Le roi entreprend alors de nouvelles conquêtes qui font de lui le maître de l'univers : il annexe à son empire les pays au delà du Vindhya et de l'Himalaya ainsi que cinquante petits *dvīpa*. Puis il recueille les reliques du Tathāgata, construit 84.000 caitya et fait de riches offrandes à l'arbre de Bodhi. Cet épisode illustre les progrès de la puissance d'Açoka. Au début, ce roi n'est maître que du pays situé entre Vindhya et Himalaya; les nāga ne sont pas soumis à ses lois. A ce stage, il n'est pas plus puissant qu'il ne l'était dans les premières recensions de l'Açokāv. Mais sa force s'accroit en même temps que ses mérites, et il finit par s'asservir l'univers entier, y compris les rois-dragons de l'Océan. Sa puissance est dès lors illimitée. A en juger par les récits de Tāran. et de l'Avadāna-kalpalatā, la légende insérée dans les Çrāvaka-Piṭaka est donc plus évoluée que celle de l'Açoka-sūt.; elle se place sur le même plan que le Tsa-a-han qui contient une des recensions les plus tardives de l'Açokāv.

Dans le récit de Tāran., Yaças est le conseiller ordinaire d'Açoka; c'est à lui que le roi s'adresse aussitôt après sa conversion afin d'expier ses fautes (avadāna 2) et plus tard, c'est sur ses conseils qu'il fait ériger 84.000 *caitya* (avadāna 4). Toutefois l'avadāna 3 « Soumission des *nāga* » fait exception. Dans cet épisode, le conseiller du roi n'est plus Yaças, mais un autre Arhat nommé Indra (1). Le critère qui dans l'Açokāv. nous a

(1) Cet Arhat n'est pas nommé dans le récit de Tāran. J'emprunte son nom au pallava 73 de l'Avadāna-kalpalatā : Indro nāmābravīd bhikṣuḥ ṣaḍabhijñaḥ ... (stance 8).

permis de distinguer plusieurs couches traditionnelles, conserve ici sa valeur. Les avadāna 2 et 4 correspondent probablement à d'anciens récits de la Geste d'Açoka élaborée à Pāṭaliputra, tandis que l'avadāna 3 est une innovation.

Dans quelle région la légende s'est-elle cristallisée? Plusieurs indices donnent à penser qu'avant d'être incorporée aux Çrāvaka-Piṭaka, puis reprise et remaniée par des écrivains du nord-ouest, elle fut rédigée dans la contrée à l'est du Magadha.

Suivant l'Açokāv., Açoka était fils de Bindusāra et de la fille d'un brahmane de Campā. Dans le récit de Tāran., il est fils du roi Nemita, souverain de Campārṇa. Schiefner (p. 26, note 2) voit dans ce dernier mot une contraction probable des deux noms Campā et Karṇa qui désignent une vieille cité et un royaume à l'est du Magadha. Faire régner à Campā le père d'Açoka constitue une altération singulièrement audacieuse de la vérité historique. Ce trait n'a pu être imaginé que par un conteur originaire du pays à l'est du Magadha.

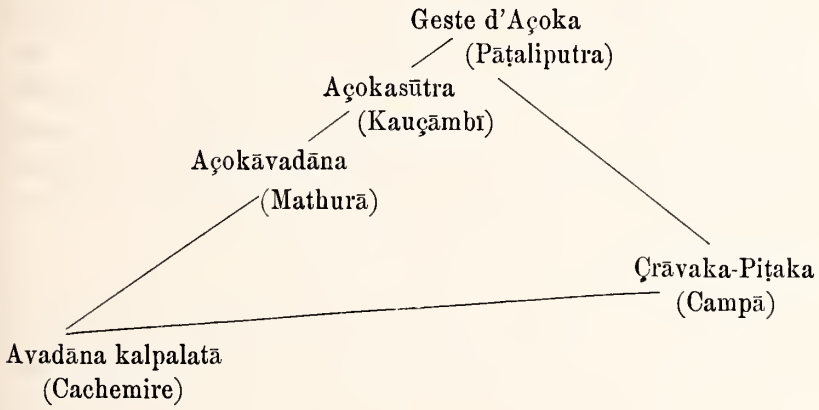
D'après l'Acokāv., Açoka pendant sa jeunesse soumit les Khaça et le pays de Takṣaçilā. Dans le récit de Tāran., il soumet les Khaça et le Népal. Cette fois encore, la tradition a dévié dans la direction de l'est.

L'avadāna 3 de Tāran. commence par le récit d'un voyage à l'île des Joyaux ; des marchands réclament l'appui d'Açoka contre les nāga. Le *Kathāsaritsāgara* nous apprend qu'on s'embarquait à Tāmralipti à destination de Ratnakūṭa, la « Montagne des Joyaux » (*Kathāsaritsāgara* VII, 36, trad. Tawney, t. I, p. 328—329). Le grand port des bouches du Gange était l'intermédiaire naturel entre le Magadha, Campā et les riches contrées d'outre-mer ; et les relations de voyages où de hardis navigateurs avaient à se défendre des monstres marins entraient pour une large part dans le folklore des provinces indiennes voisines de la côte.

Dans l'Açokāv., le sthavira Yaças est abbé du Kukkuṭa-ārāma, près de Pāṭaliputra. Dans le récit de Tāran., il

demeure encore au Kukkuṭa-ārāma, mais ce monastère est situé dans le pays à l'est du Magadha (1). Cette nouvelle déformation de la légende est analogue à celle qui faisait du père d'Açoka un souverain de Campā.

Ces faits, rapprochés de ce que nous savons déjà, tendent à prouver que la Geste d'Açoka élaborée à Pāṭaliputra s'est propagée dans deux directions opposées. Vers l'ouest, elle s'est d'abord fixée à Kauçāmbī, d'où elle a gagné Mathurā. A l'est, elle s'est répandue dans la région située entre le Magadha et la mer; elle s'y est enrichie d'éléments nouveaux empruntés au folklore des provinces côtières; rédigée sans doute assez tard, elle a été incorporée dans le canon d'une des sectes locales, puis transférée au Cachemire où elle a été mise en vers par Kṣemendra. On peut résumer dans le schéma suivant l'histoire de ces vicissitudes.



(1) Les variations des écrivains situant en des lieux différents tel personnage ou telle scène légendaire sont des faits particulièrement instructifs. A cet égard, l'exemple de Yaças mérite de retenir l'attention. La relation du second Concile, dans V. M. S., le fait demeurer près de Vaiçālī. L'Açokasūt. transporte sa résidence aux environs de Pāṭaliputra. Dans C. V. XII, il devient un des chefs de l'Eglise de l'Ouest, tandis que la biographie d'Açoka résumée par Tāran. le place à l'Est du Magadha.

Le Tripiṭaka de Tōkyō contient un sūtra versifié intitulé : *A-yu-wang-tseu-Fa-yi-hoai-mou-yin-yuan-king* 阿育王子法益壞目因緣經 « Sūtra relatant les circonstances où Fa-yi, le fils d'Açoka, fut privé de la vue ». *Fa-yi* est la traduction de *Dharmavivardhana,* autre nom de Kunāla. Pour abréger, nous désignerons ce sūtra par : Kunālasūt. L'original comptait 343 çloka. La traduction chinoise fut faite en 384 par Dharmanandi (Nanjio N° 1367, Cf. Tripiṭ., éd. Tōkyō, XXIV, 10, p. 64[b] à 72[b]). Le titre paraît indiquer qu'il s'agit uniquement de Kunāla. En fait, ce sūtra renferme plusieurs épisodes de la légende d'Açoka enchâssés dans la vie de Kunāla qui leur sert de cadre.

Le départ du jeune prince pour Takṣaçilā est expliqué de tout autre façon que dans l'Açokāv. Il n'y va point pour réprimer une révolte. Le roi du Gandhāra est mort. Spontanément les habitants se placent sous l'autorité d'Açoka. Celui-ci délègue son fils pour les gouverner. Suit un pompeux éloge du Gandhāra. Sous l'administration de Dharmavivardhana, la Loi du Buddha est pieusement observée et le pays connaît une telle prospérité qu'Açoka se décide à partager le monde. Il garde pour soi la partie qui s'étend de l'Himalaya jusqu'à la mer ; l'autre moitié, depuis l'Indus jusqu'à la Chine, est attribuée à Kunāla.

Ce récit suppose l'existence, au delà de l'Indus, d'un grand empire où prospère la Loi du Buddha et dont la capitale est sise au Gandhāra. Il a dû être rédigé sous les Kouchans et probablement par un de leurs sujets. L'éloge du Gandhāra, le souci d'éviter toute allusion à une révolte de ce pays sont autant d'indices qui invitent à situer dans les régions du nord-ouest le lieu où vivait l'écrivain. Cette origine explique l'importance attribuée au prince Dharmavivardhana qui n'est plus uniquement gouverneur de Taxile, mais règne souverainement sur une moitié du Jambudvīpa. Le panégyrique de ce prince et de son royaume est en définitive un moyen d'égaler l'em-

pire indo-scythe au fameux empire d'Açoka. Ces deux puissances se partagent le monde, et Kunāla qui est censé ouvrir au Bouddhisme l'Asie Centrale, comme le fera réellement plus tard Kaniṣka, devient le principal personnage de la légende, au point que son histoire sert de cadre à la Geste d'Açoka.

On reconnaît à ces traits un ouvrage composé pendant la période cachemirienne. Le dénouement paraît être de la même époque. Tandis que dans l'Açokāv. le fils d'Açoka reste aveugle, le Kunālasūt. raconte sa guérison. Le conte 45 du Sutrālaṃkāra repose sur une donnée analogue. Le fils du roi de Chine est aveugle. Des marchands de Takṣaçilā disent au roi : « Il y a dans les pays étrangers un bhikṣu du nom de Ghoṣa; lui seul peut le guérir. » Le roi envoie son fils au Gandhāra où il est couverti et guéri par le religieux. Que ce conte et le dénouement du Kunālasūt. aient été imaginés parce que les médecins grecs de Bactres et de Taxile avaient la réputation de guérir les aveugles, cela est possible et même vraisemblable (1). Chez un peuple qui n'a aucune idée de l'opération de la cataracte, la guérison de la cécité ne saurait être une notion courante. Mais du jour où l'on entrevit la possibilité de rendre la vue aux aveugles, cette cure, si rare qu'elle ait été dans la pratique, put devenir un thème de conte. Il vint s'y mêler la croyance à l'action du moral sur le physique et ainsi se serait développée cette notion que la conversion ou l'illumination spirituelle pouvait faire disparaître la cécité. Quoi qu'il en soit, nous constatons l'existence de deux légendes étroitement apparentées et

(1) On sait que les médecins Ioniens (Yavana) jouissaient d'une grande célébrité. Parmi les premiers ouvrages écrits en prose grecque, on cite des traités de médecine en dialecte ionien. Le fameux médecin indien Jīvaka dont la légende fait un contemporain du Buddha aurait appris son art à Takṣaçilā. Dans un passage du Sūtrālaṃkāra que nous reproduisons un peu plus loin, Açvaghoṣa mentionne des « médecins oculistes ».

localisées l'une et l'autre au Gandhāra. Ghoṣa guérit et convertit simultanément le fils du roi de Chine en lui frottant les yeux avec les larmes qu'ont versées les assistants pendant la récitation d'un sūtra. Ce prince obtient le fruit de Çrotāpanna et déclare : « L'œil de mon intelligence et mon œil de chair sont devenus purs tous deux. Le meilleur des médecins oculistes ne surpasse pas le grand ṛṣi » (*Sūtrālaṃkāra*, trad. Huber, p. 216). De même, dans le Kunālasūt., Sumanas guérit le fils d'Açoka en lui disant : « Prenez refuge dans le Buddha, la Loi et l'Assemblée ainsi que dans nos vénérables maîtres, les Buddha du passé et du temps à venir . . . » (*Tripit.* éd. *Tōk.* XXIV, 10, p. 68[b], col. 18).

Dans ce sūtra, le Vénérable Sumanas tient la première place parmi les clercs. Les saints de l'ancienne épopée ont disparu et Sumanas les a remplacés; il a complètement usurpé le rôle et la dignité de Yaças. C'est lui qui prédit la destinée de Dharmavivardhana et qui convertit Açoka. C'est à lui que ce monarque demande la guérison de son fils. Le prince guéri entre en religion sous la direction de Sumanas. Enfin le Kunālasūt. s'achève par un long sermon de Sumanas sur les cinq *gati* ou séjours des êtres et par l'entrée dans le Nirvāṇa du Vénérable et de son royal disciple.

Ce n'est pas à dire que Yaças soit complètement oublié. Son nom était depuis trop longtemps associé à celui d'Açoka dans la mémoire populaire pour qu'on pût aisément l'en séparer. Il reste un des principaux personnages de la légende; mais, comme il n'a plus de rôle à jouer dans le monde religieux, on l'a fait passer parmi les laïques. Il est maintenant le premier ministre d'Açoka et pour l'opposer théâtralement au vertueux Sumanas, on lui attribue de mauvais instincts. C'est lui le conseiller perfide qui suggère au roi les pires actions. Par là encore, le Kunālasūt. se rattache aux autres productions de l'Ecole cachemirienne. Le conte 16 du Sūtrālaṃkāra, cet avadāna

de la « Tête de mort » qui fut tardivement inséré dans l'Açokāv. (Cf. *Divyāv.*, p. 382—384) définit ainsi le caractère de Yaças : « En ce temps le roi (Açoka) avait un ministre appelé Yaças, un hérétique sans foi. » (*Sūtrālaṃk.*, trad. Huber, p. 91) (1).

En somme, à l'époque cachemirienne, la légende d'Açoka est caractérisée par la prééminence de deux personnages anciens : Dharmavivardhana, le fils d'Açoka, qui devient l'égal de son père, et Yaças qui de religieux devient laïque et de vertueux conseiller se change en ministre impie. Transportée dans les régions du nord-ouest, la Geste d'Açoka s'est profondément altérée, pas assez toutefois pour que la parenté de l'Açokāv. et du Kunālasūt. cesse d'être reconnaissable. C'est toujours le même courant traditionnel qui, sous des aspects et des noms divers, remonte du Magadha au Gandhāra.

* * *

Dans la remarquable « Introduction » à son édition du *Dīpavaṃsa,* H. Oldenberg a montré que les deux chroniques singhalaises : *Dīpavaṃsa* et *Mahāvaṃsa,* ainsi que le début de la *Samanta-Pāsādikā* reposent sur un ouvrage antérieur qui serait l'*Aṭṭhakathā-Mahāvaṃsa* du Mahāvihāra de Ceylan. Cette vieille chronique contenait sans doute une relation du règne d'Açoka qui fut résumée par l'auteur du Dīpavaṃsa vers la fin du 4e siècle, puis un peu plus tard par Buddhaghoṣa dans son Commentaire sur le Vinaya. Au début du 6e siècle, Mahānāma, l'auteur du Mahāvaṃsa traita le même sujet avec de plus amples développements tirés en partie de la même source. Ces trois

(1) Voici la phrase correspondante du Divyāv. (édit. Cowell p. 382) : tasya ca Yaço nāmāmātyaḥ paramaçrāddho Bhagavati. Burnouf a traduit : « Il avait pour ministre Yaças qui était plein de foi en Bhagavat » (Introd. p. 374). Par analogie avec le Sūtrālaṃk. je propose l'interprétation suivante : « Il avait pour ministre Yaças qui par ailleurs ne croyait pas en Bhagavat (param açrāddho) ».

récits, sensiblement concordants, nous apprennent ce qu'était la légende d'Açoka, dans les monastères de Ceylan, entre le 4e et le 6e siècle de notre ère. Si, comme nous l'admettons, l'Açokasūt. fut rédigé à Kauçāmbī, avant le début de l'ère chrétienne, par un écrivain de la secte Sthavira, on doit s'attendre à trouver le prolongement de cette tradition dans les ouvrages singhalais, puisqu'ils appartiennent à la même secte. Dans cette hypothèse, la Geste d'Açoka parvenue à Ceylan, à une grande distance de son lieu d'origine et après un intervalle d'un demi-millénaire, devrait être très différente de ce qu'elle était au point de départ, tout en conservant une certaine ressemblance avec l'Açokasūt. On va voir qu'il en est réellement ainsi.

Un examen, même superficiel, permet d'isoler certains éléments dont la légende s'est enrichie en cours de route. Le Mahāvaṃsa rapporte qu'Açoka séduisit dans sa jeunesse la fille d'un riche bourgeois de Besnagar (*Mahāv.* XIII, 8—12). Ce trait est visiblement emprunté à une légende locale (1). D'autre part, le deuxième stūpa de Sānchi renfermait plusieurs urnes dont l'une était censée contenir les cendres de *Sapurisasa Mogaliputasa.* Ce saint n'est autre que le patriarche Tissa Moggaliputta qui joue un si grand rôle dans les chroniques de Ceylan (Cunningham, *The Bhilsa Topes*, p. 289 et Geiger, *The Mahāvaṃsa*, p. XX). Il devait être particulièrement en honneur dans la région de Sānchi puisqu'on y vénérait ses reliques. Besnagar et Sānchi sont deux localités voisines dans l'ancien pays de Vidiçā. Il semble que la légende d'Açoka ait reçu de nouvelles empreintes en cette contrée.

D'après le Mahāvaṃsa, Açoka pendant sa jeunesse était vice-roi d'Ujjayinî; tandis que l'Açokasūt. et le Kunālasūt. le font débuter au Gandhāra. Le nord et le sud revendiquaient l'honneur d'avoir été gouverné par le futur Cakravartin. Parallèlement, dans les chroniques sin-

(1) Foucher, *La porte orientale du stūpa de Sānchi,* p. 30.

ghalaises, Mahinda, le fils d'Açoka, reçoit l'ordination puis introduit le Bouddhisme à Ceylan. Dans le Kunālasūt., le fils d'Açoka sous le nom de Dharmavivardhana, répand la doctrine au Gandhāra et finit ses jours dans l'état de religieux. Ainsi divers évènements que les Sarvāstivādin localisent au Gandhāra sont reportés par les Sthavira soit à Ujjayinī, soit à Ceylan. Au total, certains traits de la tradition singhalaise proviennent apparemment de Besnagar et de Sānchi, d'Ujjayinī et de l'île de Ceylan elle-même. On sait qu'au temps d'Açoka la route de Pāṭaliputra à Barygaza passait par Kauçāmbī, Vidiçā et Ujjayinī; et c'est de Barygaza que d'après la tradition, les premiers navigateurs gagnèrent l'île de Ceylan (Cf. *Dīpav.* IX, 26—28). Entre Kauçāmbī, berceau des Sthavira et Ceylan où cette secte prospéra en dernier lieu, la route était donc jalonnée par Besnagar et Ujjayinī. Il est significatif de trouver dans les traditions singhalaises des éléments empruntés à ces lieux.

Si certaines innovations apparaissent au premier regard, les parties anciennes et fondamentales de la légende ne peuvent être reconnues qu'après avoir été dégagées des apports récents qui les recouvrent. Le récit du Mahāvaṃsa étant le plus développé, est celui qui se prête le mieux à l'analyse. On peut y distinguer les épisodes suivants :

1) le sacre d'Açoka
2) sa conversion par le samaṇera Ñigrodha
3) Açoka et le nāga Mahākāla
4) histoire des patriarches depuis Upāli jusqu'à Tissa Moggaliputta
5) conversion du frère cadet d'Açoka
6) Mahinda dans l'île de Ceylan
7) entrevue d'Açoka et de Tissa Moggaliputta
8) réunion du troisième Concile.

Le 6e épisode racontant l'apostolat de Mahinda dans l'île de Ceylan est, nous venons de le voir, une innovation

due aux chroniqueurs singhalais. Les épisodes 4 et 7 rappellent inévitablement les procédés mis en œuvre dans l'Açokāv. L'auteur de cet ouvrage, désireux d'exalter Upagupta l'associe au Cakravartin Açoka et le rattache au Buddha par une chaîne de quatre patriarches. De même, afin de glorifier Tissa Moggaliputta, le rédacteur de la légende incorporée dans les chroniques singhalaises imagine l'entrevue d'Açoka avec ce patriarche et rattache ce dernier au Buddha par une chaîne de quatre docteurs. L'analogie est saisissante jusque dans le détail. Tissa demeure sur la colline Ahogaṅga qui, dans les plus anciens textes du Canon pali comme dans le Mahāvaṃsa même (IV, 18), est l'équivalent du mont Urumuṇḍa, l'ermitage de Çāṇavāsa et d'Upagupta. Tissa comme Upagupta se rend en bateau à Pāṭaliputra. Le roi va au devant de lui et le conduit dans son palais comme il fait pour Upagupta dans l'Açokāv. Les épisodes 4 et 7 du Mahāvaṃsa s'inspirent visiblement d'une théorie des patriarches qui reproduit, avec des noms de saints nouveaux, la théorie similaire de l'Açokāv. Ces deux épisodes étant exclus, ainsi que le sixième, il reste un noyau qu'il convient de comparer à l'Açokasūt.

Dans l'Açokāv., Açoka ayant besoin d'un geôlier pour sa prison infernale, ses gens parcourent le pays et finissent par trouver le méchant Girika. Dans le même ouvrage, au début de l'épisode de Kunāla, « le roi s'écrie : Qu'on apporte un *kunāla*. Or les yakṣa entendaient les ordres qu'il donnait à la distance d'un *yojana* dans le ciel et les nāga les entendaient à la distance d'un *yojana* sous la terre. Aussi les yakṣa lui amenèrent un kunāla dans l'instant même » (*Divyāv.*, p. 406. Burnouf, *Introd.*, p. 404). A la fin de l'épisode de Vītaçoka, un autre ordre du grand roi est exécuté de la même façon (*Divyāv.*, p. 427). Ainsi, dans le même ouvrage, les ordres du Cakravartin sont exécutés tantôt par ses gens, tantôt par des êtres surhumains. Ces procédés ne sont pas sur le même plan.

Comme nous l'avons déjà suggéré (cf. *supra*, p. 102), la notion du Cakravartin paraît avoir évolué dans le même temps où s'élaborait la légende d'Açoka. L'épisode très archaïque de la Prison infernale ne met au service du roi que des hommes ordinaires; la légende de son fils et de son frère cadet place déjà sous ses ordres les yakṣa et les nāga. Le Mahāvaṃsa, beaucoup plus tardif, développe avec force détails le thème de la puissance surnaturelle du Cakravartin. Aussitôt après le sacre d'Açoka, « ses ordres sont entendus à la distance d'un yojana dans les airs et d'un yojana dans le monde souterrain. » (*Mahāv.* V, 23.) En outre, les deva lui apportent chaque jour de l'eau du lac Anotatta, des cure-dents et des fruits de l'Himalaya; les *marū* lui fournissent des étoffes; les nāga des fleurs de lotus et des onguents; les oiseaux chantent pour lui plaire; tout l'univers est à son service. (*Mahāv.* V, 24—33.) À cet égard, le Mahāvaṃsa est sur le prolongement de l'Açokāv. et au même niveau que les épisodes les plus évolués du récit de Tāran. (Cf. *supra*, p. 103).

L'épisode du grand roi et du dragon Kāla dans le Mahāvaṃsa est inspiré d'une courte scène de l'Açokāv. Quand Açoka se rend en pélerinage aux lieux saints en compagnie d'Upagupta, ce dernier lui montre le lieu où « Kālika, le roi des nāga, vint trouver le Bodhisattva qui était près de l'arbre Bodhi et se mit à chanter ses louanges. » Açoka exprime le désir de voir le roi-dragon. « Aussitôt le roi des nāga Kālika, apparaissant auprès du Sthavira Upagupta, lui dit les mains réunies avec respect : Sthavira, que me commandes-tu? Alors le Sthavira dit au roi : Voici, ô grand roi, Kālika, le roi des nāga, qui a chanté les louanges de Bhagavat, lorsque assis auprès de l'arbre Bodhi, il s'avançait dans la voie du salut. Aussitôt le roi, les mains réunies avec respect, parla ainsi à Kālika le roi des nāga : Tu l'as donc vu celui dont le teint égalait l'éclat de l'or fondu, tu l'as vu mon maître incomparable, dont la face ressemble à une

lune d'automne! Expose-moi une partie des qualités du Sage aux dix forces; dis-moi quelle était la splendeur du Sugata. Je ne puis, lui dit le dragon, l'exprimer par des paroles; mais juges-en par un seul mot : Touchée par la plante de ses pieds, la terre avec ses montagnes trembla de six manières différentes; éclairée par la lumière du Sugata, qui se levait semblable à la lune au-dessus du monde des hommes, elle parut belle et plus resplendissante que les rayons du soleil. Après cet entretien, le roi fit dresser un caitya en cet endroit et se retira. » (*Divyāv.*, p. 392, Burnouf, *Introd.*, p. 387—388.)

Dans le Mahāvaṃsa, le dragon ne se borne plus à décrire la splendeur du Buddha; il fait paraître l'image du Grand Sage. « Un jour le souverain entendit parler de Mahākāla, le roi de nāga, d'une merveilleuse puissance, qui avait vu quatre Buddha et vécu pendant un kalpa. Il l'envoya chercher et le fit conduire en sa présence enchaîné avec une chaîne d'or. Quand il l'eut fait amener et asseoir sur son trône au dais blanc, il lui rendit hommage avec des fleurs variées et ordonna aux seize mille femmes du palais de l'entourer; puis il lui dit : « Fais-nous voir l'aspect du Grand Sage omniscient, de celui dont le savoir est sans limite et qui a fait tourner la roue de la vraie Loi. Le roi-dragon créa une splendide image du Buddha, ornée des 32 signes, resplendissant des 80 sous-signes . . . » (*Mahāv.* V, 87—92, trad. Geiger, p. 33.)

Dans l'Açokāv., le nāga obéit aux ordres d'Upagupta; dans le Mahāvaṃsa, le roi fait conduire en sa présence le dragon « enchaîné avec une chaîne d'or. » Bien que dans les deux cas le fonds du récit soit le même, c'est uniquement dans la rédaction singhalaise que le roi agit en véritable Cakravartin, capable de commander même aux dragons les plus puissants.

Dans l'Açokāv. Açoka est mis tour à tour en rapport avec de grands saints : Yaças, Piṇḍola, Upagupta; mais sa conversion est l'œuvre d'un simple bhikṣu, nommé

Samudra, que le hasard de ses pérégrinations conduit dans la prison infernale. Cet épisode paraît appartenir au fonds ancien de la légende (voir *supra*, p. 113 et *infra*, p. 155); il est probablement même antérieur à l'introduction de Yaças dans le Cycle d'Açoka et plonge ses racines dans un passé lointain, antérieur au Bouddhisme. Après un long usage, l'effigie de Samudra finit par perdre tout relief, et son nom tomba dans l'oubli. Bientôt il apparut que cet anonymat n'était pas sans avantage. C'était un spectacle édifiant de voir le plus puissant des rois converti par un humble religieux. Du moment où l'on aperçut la valeur de ce contraste, on dut s'efforcer de l'accentuer. Dans le récit de Tāran., comme dans les chroniques singhalaises, ce n'est plus même un bhikṣu ordinaire qui convertit le grand roi; c'est un novice, un petit *çrāmaṇera*.

L'Açokāv. raconte qu'un jour Vītaçoka, le frère cadet du roi, sortit pour chasser la gazelle. Il rencontra dans la forêt un solitaire et lui dit : « De quoi te nourris-tu? — De fruits et de racines. — Et quel est ton vêtement? — Des lambeaux et des feuilles de *darbha*. — Et ton lit? — Un tapis de gazon. — Y a-t-il quelque douleur qui te gène [dans tes pénitences]? — Oui reprit le ṛṣi; ces gazelles s'accouplent dans la saison du rut. Or quand je vois leurs ébats, alors je suis consumé de désirs. — Si cet anachorète, s'écria Vītaçoka, ne peut par cette rude pénitence dompter la passion, que sera-ce des çramaṇa, fils de Çākya, qui recherchent les tapis et les sièges bien étendus? Comment pourront-ils triompher de la passion? » (*Divyāv.*, p. 420, Burnouf, *Introd.* p. 415). Après quoi, par un ingénieux stratagème, Açoka réussit à convertir son frère cadet.

Dans le Mahāv., cet épisode est brièvement résumé : « Un jour, pendant que le prince chassait, il vit des gazelles qui s'ébattaient joyeusement dans la jungle. Et à ce spectacle, il pensa : Même les gazelles s'ébattent joyeusement, qui se nourrissent d'herbe dans la jungle.

Comment les bhikkhu ne seraient-ils pas joyeux et gais, eux qui ont nourriture et logement à leur aise? (*Mahāv.* V, 154—155). Ensuite, Açoka convertit son frère de la même façon que dans l'Açokāv.

La pensée fondamentale des deux morceaux que nous venons de transcrire est la même : Comment les çramaṇa qui vivent dans l'abondance pourraient-ils maîtriser leurs sens? Mais, à défaut du texte ancien, l'abrégé du Mahāv. serait presque inintelligible. Par un sentiment de pudeur exagéré, l'écrivain singhalais a voilé son modèle et n'en a fait qu'une fade copie.

Dans l'Açokāv., le grand roi avant de faire des offrandes à l'arbre de Bodhi convoque les religieux de toute la terre à une assemblée du *pañcavarṣa*. Il monte sur la terrasse de son palais et, se tournant vers les quatre points de l'horizon, il s'écrie : Que les Çrāvaka du bienheureux Buddha veuillent bien venir par bienveillance pour moi! « Trois cent mille religieux répondent à cet appel. Piṇḍola paraît le dernier. Alors le roi donne à l'assemblée ses femmes, ses ministres, son fils Kunāla et sa personne même, se réservant toutefois son trésor ». Et il racheta tous ces biens pour 400.000 (suvarṇa). Enfin il avait de cette manière donné 96.000 koṭi pour la Loi de Bhagavat, lorsqu'il vint à tomber en langueur. (*Divyāv.*, p. 429, Burnouf, *Introd.*, p. 426.)

L'Histoire de Tāran. rapporte à peu près les mêmes faits : Açoka réunit une grande assemblée du *pañcavarṣa*; 300.000 bhikṣu y assistent. Le roi forme le dessein de donner 1000 millions d'or aux religieux; il leur fait présent de 960 millions et tombe malade avant d'avoir pu complètement réaliser son projet. Les mêmes évènements se discernent encore dans le récit confus du Dīpavaṃsa. Açoka fait d'immenses préparatifs pour recevoir dignement les religieux (VI, 73—77). L'assemblée comprend 80 koṭi de bhikkhu et 96.000 bhikkhunī venus de toutes les parties du Jambudīpa (VII, 1). Le roi distribue de larges

offrandes et dépense 96 koṭi pour ériger des monastères (VI, 81—86 et 97). Il va jusqu'à donner son fils Mahinda et sa fille Saṃghamittā qui entrent en religion (VII, 19). Mais à ces éléments anciens, la chronique singhalaise ajoute une donnée nouvelle : pour confondre les hérétiques qui étaient devenus très nombreux, Tissa Moggaliputta réunit 60.000 disciples du Buddha qui composent le Kathāvatthu (VII, 56); et parmi cette multitude, il choisit 1000 Arahat qui forment le troisième Concile (VII, 57—59). Ainsi le Dīpavaṃsa distingue au temps d'Açoka deux grandes réunions du Saṃgha : l'une de 60.000 disciples, préparatoire au troisième Concile, est convoquée par Tissa Moggaliputta; l'autre beaucoup plus nombreuse, se tient sous le patronage du grand roi et correspond à la grande assemblée du *pañcavarṣa* mentionnée dans l'Açokāv. et l'Histoire de Tāran. Ces deux évènements si proches et si semblables ne devaient pas tarder à se confondre : dans le Mahāv. il n'est plus question que d'une seule assemblée convoquée par Açoka et présidée par Tissa Moggaliputta qui choisit dans son sein les Arahat du troisième Concile.

En somme, l'auteur du récit dont s'inspirent les chroniques singhalaises a tantôt résumé, tantôt développé l'ancienne Geste d'Açoka. En tout cas, le contenu de son œuvre ne s'explique qu'à partir de l'Açokasūt. et de l'Açokāv.

* * *

Les récits qui composent le Cycle d'Açoka dérivent tous d'une légende ancienne qui, répandue sur un vaste domaine, s'est différenciée suivant les régions. Cette légende primitive paraît avoir été élaborée dans les communautés bouddhiques voisines de Pāṭaliputra. De la capitale des Maurya, elle se propagea vers l'Est et vers l'Ouest. Dans le pays situé entre le Magadha et les bouches du Gange, elle poursuivit son évolution et finit par être incorporée au Canon d'une secte locale. A l'ouest, elle se stabilisa

de bonne heure. Rédigée à Kauçāmbī, puis complétée à Mathurā, elle eut sous cette forme un retentissement considérable. De ces deux centres où prirent probablement naissance les sectes Sthavira et Sarvāstivādin, la Geste d'Açoka rayonna vers le Sud-Ouest et le Nord-Ouest, jusqu'à Ceylan et au Cachemire.

On peut distinguer trois phases dans le développement de la légende depuis le Magadha jusqu'au Nord-Ouest. D'abord, au récit archaïque de la conversion d'Açoka par le bhikṣu Samudra s'agrègent une série d'épisodes destinés à glorifier le sthavira Yaças, abbé du Kukkuṭa-ārāma; c'est la période magadhienne. Parvenue à Kauçāmbī, puis à Mathurā, la légende se cristallise et s'accroît d'éléments nouveaux : Piṇḍola et Upugupta sont mis en rapport avec le grand roi; c'est la période de Kauçāmbī et de Mathurā. Enfin, transportée au Nord-Ouest, la légende se renouvelle : l'Arhat Sumanas se substitue aux religieux des temps anciens; le personnage de Yaças change de caractère; le prince Dharmavivardhana vient au premier plan.

Quelques-unes des thèses énoncées précédemment se trouvent confirmées par cette analyse. La distinction des trois Ecoles du Magadha, de Mathurā et du Cachemire nous avait été suggérée par l'examen des traditions relatives au voyage du Buddha dans l'Ouest. L'étude des relations des Conciles et des listes de Patriarches avait donné des résultats concordants. L'analyse des récits qui composent le Cycle d'Açoka aboutit encore aux mêmes conclusions.

D'autre part, les analogies que présentent le Kunālasūt., l'Açokāv. et les chroniques singhalaises s'expliquent aisément malgré l'éloignement géographique et la différence des sectes si on admet que ces ouvrages dérivent tous d'un Açokasūt. rédigé avant l'ère chrétienne dans le pays de Kauçāmbī. De ce point central où elle se cristallisa de bonne heure sous une forme promptement populaire, la légende d'Açoka se répandit à la fois sur les domaines

des Sthavira et des Sarvāstivādin. Après avoir reproduit l'Açokasūt. presque intégralement dans son œuvre, l'auteur de l'Açokāv. fut imité à son tour par les écrivains de la secte Sthavira : la légende de Tissa Moggaliputta, telle qu'elle est contée dans le Mahāvaṃsa, paraît avoir été modelée sur celle du patriarche Upagupta.

Chapitre sixième.

L'enfer d'Açoka.

Quand les grands pélerins chinois, Fa-hien puis Hiuan-Tsang, visitèrent les ruines de Pāṭaliputra, on leur montra « l'enfer d'Açoka ». C'était une prison construite par ce roi peu de temps après son avènement et où, d'après la légende, on faisait subir aux criminels les tortures des damnés. Fa-hien raconte qu'Açoka voyageant aux extrémités de la terre avait visité la demeure de Yama et qu'il avait alors formé le dessein d'instituer auprès de sa capitale un enfer semblable à celui du roi des morts. (1) Dans l'Açokāv., la fondation de cette prison est relatée d'une autre manière : le bourreau d'Açoka nommé Girika aurait imaginé sa chambre de tortures en entendant un religieux réciter un sūtra où les supplices de l'enfer étaient décrits.

Voici comment le début de ce passage est interprété par Burnouf (Introduct. p. 366) : « Caṇḍa Girika se rendit ensuite à l'ermitage de Kukkuṭa-ārāma; le religieux Bālapaṇḍita y lisait un sūtra . . . » La traduction de Burnouf suppose l'original suivant : *bhikṣuç ca Bālapaṇḍitaḥ sūtraṃ paṭhati.* Cette lecture a été admise par les éditeurs du Divyāv. (p. 375). Il y a pourtant une difficulté. Bālapaṇḍita est formé de deux adjectifs qui signifient respectivement : insensé et sage. On ne voit pas très bien comment ces deux épithètes contradictoires pourraient s'allier dans le nom d'un même individu. A. W. Tch. fournit une meilleure leçon : « un bhikṣu lisait le sūtra de l'insensé

(1) On peut indiquer avec précision la source où Fa-hien a puisé ces indications. Le Chap. XXII de sa Relation est un résumé fidèle de l'épisode correspondant du Kunālasūtra.

et du sage . . . » Bālapaṇḍita ne serait donc pas un nom d'homme, mais le titre d'un texte sacré. Cette interprétation est certainement exacte. (1) Il existe dans le Canon plusieurs textes qui portent ce titre. L'un est le 129e sutta du Majjhima-nikāya pali ; un autre est le 199e sūtra du Tchong-a-han ou Madhyama-āgama traduit en chinois. Tous deux contiennent une description des supplices de l'enfer.

La question se pose de savoir auquel de ces sūtra se réfère la citation de l'Açokāv. La confrontation des deux textes canoniques et du passage correspondant du Divyāv. ne laisse aucun doute à cet égard. Le fragment du Bālapaṇḍita-sūtra insérée dans le Divyāv. comprend cinq paragraphes où sont successivement décrits les supplices 1°) des boules de fer, 2°) du cuivre fondu, 3°) de la houe de fer, 4°) du rabot de fer, 5°) des cinq liens (2) (cf. Burnouf, *Introduct.*, p. 366—367). Nous retrouvons dans le Tchong-a-han les supplices 1, 2 et 5 rangés dans le même ordre qu'en sanskrit et décrits de la même façon. Dans le sutta pali au contraire, le premier supplice est celui des « cinq liens » et la suite du morceau s'écarte notablement du texte sanskrit. Le fragment cité dans le Divyāv. s'apparente, non au Majjhima-nikāya pali, mais au 199e sūtra du Tchong-a-han, recueil qui paraît être la traduction du Madhyama-āgama de l'Ecole Sarvāstivādin (3) (Cf. *Majjhima-nikāya* éd. Chalmers, III, p. 166 et *Tchong-a-han* Tripit. éd. Tōk. XII, 7, p. 61b).

(1) Il faut corriger le texte sanskrit et lire : bhikṣuç ca Bālapaṇḍita-sūtraṃ paṭhati.

(1) Dans la traduction de Burnouf, la description de ce dernier supplice est inintelligible. Voir Appendice p. 159.

(2) J'ai déjà signalé ailleurs l'identité du 36e sūtra du Tchong-a-han et d'un fragment du Parinirvāṇa-sūtra des Mūla-Sarvāstivādin. (Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha, I, p. 63—74). La comparaison que nous venons d'instituer entre un passage du Divyāv. et le 199e sūtra du Tchong-a-han est également de nature à prouver que ce recueil est la traduction du Madhyama-āgama de l'Ecole Sarvāstivādin.

Les paroles prêtées au bhikṣu du Kukkuṭa-ārāma sont sensiblement différentes dans A.W.K et A.W.Tch. Ces deux recensions ne sont pas même d'accord sur le titre du sūtra que récitait ce religieux : A.W.Tch., comme le Divyav., mentionne un Bālapaṇḍita-sūtra, tandis que A.W.K. se réfère au *Ou-t'ien-che-king* 五天使經 c'est-à-dire au « Sūtra des cinq messagers divins » (*devadūta-sūtra*). Il existe un sutta de ce nom dans le Majjhima-nikāya pali, aussitôt après le Bālapaṇḍita. Le Tchong-a-han, qui contient deux textes analogues, les sépare largement : il fait du Devadūta le 64e sūtra et du Bālapaṇḍita le 199e.

A.W.K. ne donne pas un fragment *in extenso* du Devadūta-sūtra. Il se borne à énumérer un certain nombre de supplices et renvoie pour le développement au *Ou-t'ien-che-king*. (Tripit. éd. Tōk. XXIV, 10, p. 31b, col. 6.)

A.W.Tch. au contraire prétend reproduire les paroles du religieux du Kukkuṭa-ārāma. « Il y avait alors dans ce monastère un bhikṣu qui récitait le Sūtra de l'Insensé et du Sage où il est dit : Ceux qui aiment le bouillon de la marmite seront broyés avec un pilon. Ceux qui aiment ce qu'on pile dans le mortier seront cuits dans une marmite. Ceux qui sont dans l'enfer avalent de grosses boules de fer et on leur arrose la bouche avec du cuivre fondu . . . » (Tripit. éd. Tōk. XXIV, 10, p. 3a, col. 19 et suiv.)

Ce passage est donné comme étant textuellement tiré d'un sūtra. Cependant, il ne se retrouve ni dans les Bālapaṇḍita et Devadūta-sūtra énumérés ci-dessus, ni dans aucune autre traduction de ces sūtra, ni dans le sūtra correspondant de l'Ekottara-āgama traduit en chinois (Nanjio N° 542). Puisqu'il fait actuellement défaut dans nos collections de textes sacrés, on est tenté de le considérer comme un témoin d'une ancienne description de l'enfer aujourd'hui disparue. Voici comment on peut se représenter les choses. L'auteur de la plus vieille Geste d'Açoka considérait comme canonique un sūtra sur l'enfer

qui contenait les phrases précitées sur le supplice des gourmands, sūtra que nous appellerons, pour fixer les idées : *Niraya-sūtra*. Plus tard, les idées religieuses ayant changé, la description de l'enfer fut modifiée dans les Āgama. Les phrases sur le supplice des gourmands citées dans la Geste d'Açoka cessant dès lors d'être canoniques, furent supprimées dans la plupart des recensions de l'Açokāv. et ne furent laissées, par mégarde, que dans l'ouvrage dont l'A. W. Tch. est la traduction.

Cette manière de voir est corroborée par des considérations d'un autre ordre. Le Bālapaṇḍita-sūtra du Madhyama-āgama fait partie d'une section intitulée : Mahāvarga. Sur 10 sūtra qui constituent cette section, les quatre premiers sont relatifs aux prescriptions sur la nourriture (Sylvain Lévi, *Açvaghoṣa*, p. 137). Deux autres, le 7e et le 10e, ont également trait incidemment à la nourriture et au désir de nourriture (éd. Tōk., p. 59a, col. 9 et 13 et p. 67b, col. 1—4). On est conduit à supposer que, primitivement, les 10 sūtra du Mahāvarga se rapportaient de près ou de loin au même sujet et se trouvaient pour cette raison classés ensemble. On observera dans le même sens que le 5e sūtra est intitulé : Cunda. Le disciple ainsi nommé est surtout célèbre par le repas indigeste qu'il servit au Buddha peu avant le Parinirvāṇa. De ce festin, il n'est pas fait mention dans le sūtra du Mahāvarga, mais ce peut être parce que le contenu du texte a varié. La présence du Cunda-sūtra dans une section principalement formée de sermons sur les aliments, fait penser que le fameux repas de Cunda n'est pas étranger à cette classification. Le même raisonnement peut s'appliquer au Bālapaṇḍita-sūtra. C'est une description de l'enfer où rien n'indique à première vue qu'elle dût être insérée parmi des textes relatifs à la nourriture. Mais un examen plus attentif corrige cette impression. Nous lisons p. 62a, col. 13 : «Les insensés qui, pendant leur vie antérieure, ont convoité la saveur des aliments, qui ont mal agi par

le corps, par la parole et par l'esprit... renaissent parmi les animaux. « La même phrase est répétée cinq fois dans la même page. Elle énonce d'abord une faute particulière : le péché de gourmandise, puis une formule très générale qui comprend la totalité des fautes possibles. Cette rédaction n'est probablement pas d'un seul jet. La gourmandise est incluse dans les fautes du corps. Si elle est visée spécialement, c'est sans doute qu'elle appartenait à un texte ancien relatif à l'abus de nourriture. Plus tard, on généralisa et, d'une prédication qui concernait spécialement les gourmands, on fit un sūtra concernant la totalité des pécheurs. On obtint ainsi une rédaction peu cohérente où le premier membre de phrase a une valeur concrète et précise contrastant avec la formule abstraite et générale qui suit immédiatement. Il semble que l'actuel Bālapaṇḍita soit le substitut d'un ancien *Niraya-sūtra* où les supplices de l'enfer étaient décrits spécialement en vue d'effrayer les gourmands. Cette conclusion s'ajuste parfaitement à ce que vient de nous suggérer la citation conservée dans l'A. W. Tch.

A en juger par cette citation, le *Niraya-sūtra* primitif reflétait des conceptions fort archaïques. Les peines dont il menaçait les gourmands sont d'une excessive sévérité. Que pour avoir aimé le bouillon, on soit condamné au supplice le plus terrible, il y a là un manque de proportion entre la faute et le châtiment qui dénote un esprit grossier et une imagination brutale. Quand les théologiens raffinèrent sur les traditions populaires, ils ne manquèrent pas d'introduire des tempéraments dans cette législation barbare. C'est précisément ce dont témoigne le Bālapaṇḍita sūtra du Tchong-a-han. Ce texte fait renaître les gourmands, non dans les enfers, mais parmi les animaux : poissons, ils en sont réduits à boire de l'eau ; herbivores, ils n'ont pour satisfaire leur faim que l'herbe des prairies et les feuilles des arbres ; animaux de basse-cour, ils se repaissent d'immondices (Tripit. éd. Tōk. XII, 7, p. 62[a]).

Le Bālapaṇḍita-sūtra marque donc un progrès par rapport au Niraya-sūtra primitif; il réserve aux grands criminels les peines terribles de l'enfer; le gourmand renaît sur la terre avec un corps d'animal. A l'antique croyance qui ne connaissait pour les morts d'autre séjour que le royaume de Yama et jetait dans l'enfer tous les méchants, la doctrine plus récente de la transmigration substitue une notion plus juste de la rétribution des actes : les méchants renaissent sur la terre ou dans l'autre monde, les moins coupables avec un corps de bête et les grands criminels dans les supplices de l'enfer.

Le même progrès se manifeste encore du Devadūta-sutta au Bālapaṇḍita. Le premier est une description du royaume de Yama; le roi des morts y est nommé presque à chaque ligne; c'est lui qui dépêche aux vivants des « messagers divins » pour les avertir du sort qui les attend. Ces notions mythologiques sont héritées de l'antiquité védique. (1) Dans le Bālapaṇḍita, au contraire, il n'est plus question de Yama ni des messagers divins. Les enfers ne sont qu'une halte dans le cycle des renaissances. Le texte énumère toutes les modalités de l'existence, depuis la vie des damnés et des animaux jusqu'à celle des Cakravartin et des dieux en passant par la condition humaine.

Ainsi tandis que le Niraya-sūtra primitif et le Devadūta-sutta s'inspirent encore des conceptions védiques, la doctrine récente de la transmigration s'affirme dans le Bālapaṇḍita.

Les conséquences de cette évolution se manifestent dans les moindres détails. Le Devadūta-sutta distingue un

(1) A l'époque védique, les messagers de Yama sont deux chiens qui gardent l'enfer et vont parfois rôder parmi les vivants. Dans un texte de l'Atharva-Veda, ils sont plus de deux et il n'est plus spécifié que ce sont des chiens (A.V. VIII, 2, 11. Cf. Muir, *Sanskrit Texts* V, note 439). D'après le Devadūta-sutta de l'Aṅguttara-nikāya bouddhique, les messagers infernaux sont au nombre de trois; ils sont cinq dans le Devadūta-sutta du Majjhima.

certain nombre d'enfers parmi lesquels le Gūthaniraya ou « enfer des excréments ». Les damnés y sont rongés par les vers et, cela va sans dire, n'ont pas d'autre nourriture que les immondices où ils sont plongés. (1) Dans le Bālapaṇḍita-sūtra, le Gūthaniraya n'est plus nommé; mais les gourmands qui renaissent comme animaux de basse-cour : poulets, porcs, etc. sont condamnés à se nourrir d'excréments. Primitivement, tous les méchants, tous les supplices étaient réunis dans l'enfer. Plus tard, quand les coupables furent divisés en deux groupes, certains tourments furent réservés aux animaux. Le Gūthaniraya du Devadūta-sutta marque le prolongement des notions anciennes. Par contre, le Bālapaṇḍita ne mentionne plus « l'enfer des excréments » et fait subir aux gourmands, sur la terre, le supplice qu'ils enduraient dans le Gūthaniraya.

En somme, la comparaison des textes conduit à distinguer un Niraya-sūtra primitif dont nous n'avons plus qu'un lambeau et des sūtra plus récents conservés dans le Canon des Sthavira et des Sarvāstivādin : Devadūta et Bālapaṇḍita-sūtra. Parmi ces derniers, le Devadūta est plus archaïque et plus proche de l'antiquité védique, tandis que le Bālapaṇḍita traduit des conceptions plus évoluées.

La chronologie et l'origine présumées de ces textes sont confirmées, dans une certaine mesure, par l'ordre de leur apparition dans les recensions successives de l'Açokāv. L'A.W.K. et le Tsa-a-han donnent un abrégé des supplices de l'enfer et renvoient pour le développement au Devadūta-sūtra. Par contre l'A.W.Tch. et le Divyāv. citent le Bālapaṇḍita-sūtra. Or l'A.W.K. est probablement la plus vieille recension de l'Açokāv. C'est celle qui reproduit le plus fidèlement les sources anciennes. Il est probable que l'Açokasūt., conservé à Kauçāmbī dans des monastères de la secte Sthavira, citait à propos des peines de l'enfer

(1) Cette notion est commune aux Āryas de l'Inde et de l'Iran. Voir *infra*, p. 142.

le Devadūta-sutta pali et que plus tard, à Mathurā, la mention de ce sutta fut remplacée par celle du Bālapaṇḍita-sūtra de l'Ecole Sarvāstivādin.

Cette manière de voir est corroborée par le texte suivant : on lit dans le Dīpavaṃsa que Mahādeva, un des missionnaires envoyés par Açoka pour répandre au loin la doctrine, réalisa de nombreuses conversions dans le pays des Andhra en prêchant le Devadūta-sutta (*Dīpav.* VIII, 5). Cette tradition a un fondement réel : on sait par les inscriptions d'Açoka que ce monarque envoya de nombreux missionnaires dans les pays étrangers. La mission de Mahādeva est un des points par où la légende d'Açoka rejoint l'histoire proprement dite. Nous n'irons pas jusqu'à prétendre que cet apôtre prêcha en fait, au temps du grand roi, le Devadūta-sutta. Du moins il semble que, dès une époque ancienne, ce texte sacré était particulièrement en faveur chez les adeptes de la secte Sthavira. Les sutta que la tradition attribue aux grands missionnaires du temps d'Açokā durent être choisis parmi les plus importants et les plus fameux du Canon pali. Il est significatif qu'on relève dans cette liste le Devadūta-sutta et non le Bālapaṇḍita.

Il ressort de ce qui précède que le Devadūta-sutta était fort en honneur dans l'Ecole de Kauçāmbī. Remplaçant dans le Canon un Niraya-sūtra primitif, il se maintint dans le Majjhima-nikāya, mais fut éliminé à son tour, dans plusieurs recensions de l'Açokāv., par le Bālapaṇḍita-sūtra de l'Ecole Sarvāstivādin. L'épisode de la Prison infernale est un des plus anciens récits de la Geste d'Açoka. Le Niraya-sūtra que Girika aurait entendu réciter dans le monastère du Kukkuṭa-ārāma était sans doute contemporain du premier état de la légende et faisait partie de la Collection magadhienne des Ecritures. Il semble qu'à chaque étape de la route suivie par la Geste d'Açoka : Pāṭaliputra, Kauçāmbī, Mathurā, corresponde une description de l'enfer contenue dans un texte distinct : Niraya-

sūtra magadhien, Devadūta-sutta pali, Bālapaṇḍita-sūtra sanskrit.

De ce que le Bālapaṇḍita est mentionné dans les dernières recensions de l'Açokāv., il ne s'ensuit pas nécessairement que la rédaction de ce sūtra soit très tardive. On peut concevoir que, dès le début de la période de Kauçāmbī et de Mathurā, le Niraya-sūtra primitif soit tombé en désuétude et ait été remplacé, à Kauçāmbī par le Devadūta-sutta, à Mathurā par le Bālapaṇḍita-sūtra. Sans doute, le dernier de ces textes traduit des conceptions beaucoup plus évoluées que celles qui s'expriment dans le précédent, mais ceci peut tenir à des influences locales bien plus qu'à une différence de date. Plusieurs circonstances expliquent que les répresentations collectives de l'enfer se soient modifiées à Mathurā plus promptement qu'à Kauçāmbī. Parvenu dans le pays des Sūrasena, le Bouddhisme y subit des influences étrangères que nous allons bientôt nous efforcer de dégager; en même temps il prit plus étroitement contact avec la pensée brahmanique. C'est dans la région arrosée par les cours parallèles du Gange supérieur et de la Yamunā que la doctrine du *karman* et la philosophie des Upaniṣad paraissent s'être élaborées et formulées. Ces spéculations agirent directement sur les Bouddhistes de Mathurā; elles n'ébranlèrent que par contrecoup les communautés du Magadha et même de Kauçāmbī. Chez les Sarvāstivādin de Mathurā, le Niraya-sūtra primitif put être remplacé de bonne heure par un Bālapaṇḍita-sūtra imprégné d'idées récentes sur la transmigration, tandis que les Sthavira de Kauçāmbī en étaient toujours aux notions archaïques qui s'expriment dans le Devadūta-sutta.

Le voisinage de ces deux sectes facilitait les échanges d'idées. On a déjà vu comment l'Açokasūt. fut emprunté par l'Ecole de Mathurā à celle de Kauçāmbī. Il n'est pas douteux que des textes sacrés passèrent également d'un Canon dans l'autre. Sans cette pénétration réciproque, on

ne s'expliquerait pas que les collections des sectes rivales continssent de si nombreux éléments communs dont beaucoup ne peuvent remonter à l'époque la plus ancienne. Il est probable que les compilateurs du Majjhima-nikāya pali empruntèrent aux Sarvāstivādin le Bālapaṇḍita-sūtra et que les rédacteurs du Madhyama-āgama sanskrit imitèrent le Devadūta-sutta des Sthavira.

Sans doute, il est malaisé de prouver ces échanges : les premières ébauches du Majjhima pali qui ne contenaient, croyons-nous, qu'une seule description de l'enfer ont disparu, remplacées par une collection plus complète. Toutefois un commencement de preuve nous est fourni par un autre recueil de textes sacrés qui fait partie du Canon des Sthavira et ne contient qu'une seule description de l'enfer, précisément conforme au texte du Devadūta-sutta. Je veux parler des « Triades » (*Tika nipāta*) de l'Aṅguttara-nikāya. Cette collection contient un Devadūta-sutta qui, à l'exclusion de quelques paragraphes, reproduit mot pour mot le Devadūta-sutta du Majjhima-nikāya pali. (Cf. Aṅguttara I p. 141.) Par contre, le Bālapaṇḍita-sutta fait défaut. L'omission de ce texte est significative. Il se divise en deux parties dont l'une commence par l'énoncé des trois vices de l'insensé et l'autre par l'énumération des trois qualités du sage. S'il eût existé dès le principe dans les Écritures des Sthavira, il eût sans doute été inséré dans les Triades de l'Aṅguttara-nikāya. Or nous trouvons bien dans celles-ci l'énoncé des trois caractéristiques de l'insensé et du sage, mais non la description de l'enfer et des autres séjours des êtres qui fait le fond du Bālapaṇḍita-sutta (cf. Aṅguttara I p. 102). Les Triades de l'Aṅguttara paraissent donc remonter à une époque où les Sthavira tenaient pour canonique, à l'exclusion de tout autre, la description du royaume de Yama contenue dans le Devadūta-sutta.

On peut figurer au moyen du schéma suivant l'ordre de succession des textes :

Ecole magadhienne . . . . . Niraya-sūtra (?)

Ecole de Kauçāmbī . . . . . Devadūta-sutta Majjh. No. 130 → Bālapaṇḍita-sutta Majjh. No. 129

Ecole de Mathurā . . . . . Bālapaṇḍita-sūtra Tchong-a-han, No. 64 → Devadūtā-sūtra Tchong-a-han, No. 199

L'évolution se poursuivit pendant la période cachemirienne. Le Kunālasūt. qui date de cette époque se termine par un tableau des enfers et des autres séjours des êtres. On montrera plus loin en quoi cette description diffère des précédentes. (Voir infra p. 146.)

Nous pouvons désormais distinguer trois couches de traditions relatives à l'enfer. Pendant la période magadhienne, les supplices des gourmands étaient décrits dans un sūtra très archaïque dont il ne nous reste qu'un fragment conservé dans A. W. Tch. Pendant la période suivante, de nouveaux textes furent composés : le Devadūta pali où s'expriment d'antiques croyances et qui paraît avoir été rédigé par les Sthavira de Kauçambī, et le Bālapaṇḍita-sūtra où les Sarvāstivādin de Mathurā exposèrent les grandes phases de la transmigration. Plus tard les sectes rivales s'empruntèrent réciproquement ces deux textes. Enfin, pendant la période cachemirienne, de nouvelles descriptions de l'enfer remplacèrent les précédentes.

Cette évolution est parallèle à celle de la légende d'Açoka. Le vieux conte de la Prison infernale mentionnait le Niraya-sūtra primitif. L'Açokasūt. rédigé à Kauçambī citait probablement le Devadūta-sutta. A Mathurā, les Sarvāstivādin substituèrent à ce dernier texte la mention du Bālapaṇḍita sanskrit. Enfin, pendant la période cachemirienne, une description plus moderne de l'enfer fut annexée au Kuṇālasūt. Ainsi échelonnés sur la grande route du Magadha au Cachemire, ces textes constituent d'utiles jalons. Il suffira de grouper autour d'eux quelques données complémentaires pour entrevoir, dans ses grandes lignes, l'histoire de l'enfer bouddhique.

* * *

Suivant une tradition constante, la prison instituée par ordre d'Açoka était un enfer. D'après l'Açokāv., c'est en entendant un religieux réciter un sūtra que Girika aurait eu l'idée des supplices qu'il allait infliger aux criminels. De telles allégations ne sont pas pour surprendre. Les institutions humaines et celles de l'au-delà présentent dans toutes les sociétés un certain parallélisme. Les hommes donnent à leurs dieux les palais et les attributs des rois; la vie dans l'autre monde n'est pas foncièrement différente de celle qu'on mène sur la terre, et les supplices des damnés dans l'enfer ne sont pas sans analogie avec ceux des criminels ici-bas. L'épisode de la Prison d'Açoka illustre cette vérité. Il prouve qu'au temps où s'élaborait la légende d'Açoka, on se figurait un enfer semblable à une prison. Ayant à expliquer la création d'une chambre de tortures qu'ils concevaient pareille à l'enfer, les conteurs exprimèrent cette ressemblance en disant que la prison d'Açoka avait été faite sur le modèle des geôles de l'au-delà.

On peut suivre l'analogie jusque dans les détails. D'après l'ancien Niraya-sūtra dont A. W. Tch. nous a conservé un lambeau, les damnés étaient écrasés dans un pilon ou cuits dans une marmite. Ce sont précisément les deux supplices infligés par Girika : il fait broyer le corps de deux amants surpris dans le palais du roi, puis il plonge le bhikṣu Samudra dans une marmite sous laquelle il allume du feu. La « Prison agréable » de l'Açokāv. est donc une image exacte de l'enfer tel que l'imaginaient les bouddhistes de la période magadhienne.

On a déjà observé l'excessive sévérité dont témoigne l'ancien Niraya-sūtra : les gourmands abusent de ce qu'on broie dans le pilon et de ce qu'on fait cuire dans la marmite; dans l'autre monde ils seront broyés et cuits. Cette dure sentence est une application de la loi du talion qu'on retrouve chez les Indiens comme chez tant de peuples aux origines du droit pénal.

Dans la Geste d'Açoka, l'enfer où s'exerce l'autorité de Girika est formé d'une seule enceinte où les condamnés subissent pêle-mêle des supplices divers. Dans le Devadūta-sutta, l'enfer est partagé en plusieurs subdivisions. Au centre, le « grand enfer », *Mahāniraya*, est un lieu clos où l'on pénètre par quatre ouvertures. Ces portes, disposées suivant les quatre points cardinaux, donnent accès à quatre enfers secondaires : le *Gūthaniraya*, le *Kukkulaniraya*, le *Simbalivana* et l'*Asipattavana*. Ce domaine est limité par un fleuve, la *Khārodakā*, qui est l'équivalent de la *Vaitaraṇī* classique. (1)

Avec le Bālapaṇḍita-sūtra, un trait nouveau paraît dans la description des enfers. L'exposé de chaque supplice commence par ces mots : « Il y a des êtres qui renaissent dans les enfers. Les gardiens des enfers, après les avoir saisis et les avoir étendus sur le sol formé de fer brûlant, échauffé et ne faisant qu'une seule flamme, . . . » (Burnouf, Introd. p. 366). Les supplices sont multiples, comme dans le Devadūta-sutta. Mais la présence du feu partout où l'on applique les tortures met quelque unité dans le tableau du monde infernal.

Ce trait caractéristique est encore plus accentué dans un autre ouvrage, le « Sūtra des quatre enfers », dont la traduction chinoise elle-même a partiellement disparu. Nous n'en avons plus qu'un fragment transcrit dans le *King-liu-i-siang* 經律異相 (Nanjio n° 1473), précieuse anthologie compilée en Chine en 516 (cf. Tripit. éd. Tōk. XXXVI, 3, p. 53[b]). Ce sūtra distingue quatre grands enfers, plus précisément quatre fournaises de plus en plus ardentes : les flammes ont une longueur de 20 coudées dans la première, de 30 coudées dans la seconde, de 40 dans la troisième et enfin de 60 dans la quatrième. Ces brasiers

(1) Le fait que Khārodakā et Vaitaraṇī sont deux noms du même fleuve est prouvé par le vers suivant du *Jātaka* pali, ed. Fausböll VI, p. 250, l. 13 : *Kharā kharodikā tattā duggā Vetaraṇī nadī* . . .

où la chaleur est de plus en plus atroce permettent de proportionner le châtiment à la gravité des crimes. Ils auraient été créés pour punir quatre bhikṣu coupables de fautes diverses. Le souci d'être juste dans l'application des peines réservées aux méchants se manifeste également dans le Bālapaṇḍita-sūtra où ceux-ci sont partagés en deux groupes : ceux qui vont dans les enfers et ceux qui prennent un corps de bête ; par contre, on n'en trouve pas trace dans le Devadūta-sutta où la multiplicité des enfers n'est qu'un moyen de faire souffrir les damnés davantage puisqu'on les conduit successivement du grand *niraya* dans les autres.

Ainsi le « Sūtra des quatre enfers » s'apparente au Bālapaṇḍita sanskrit et s'oppose au Devadūta pali par une plus juste conception de la rétribution des actes et par le rôle important assigné au feu infernal. Cette dernière notion finit par contaminer un texte d'où elle était primitivement absente. Dans le Devadūta-sutta, le texte en prose ne contient que l'exposé des anciennes tortures, mais quatre vers isolés et probablement tardifs font allusion au feu infernal : le Grand *niraya* y est représenté comme une enceinte dont le sol est formé de fer brûlant : *tassa ayomayā bhūmi jalitā tejasā yutā* . . . (Majjhima III, p. 183). Ces expressions, maintes fois répétées dans le Bālapaṇḍita sanskrit, n'apparaissent qu'une seule fois dans le Devadūta-sutta, et dans ce groupe de quatre vers qui pourrait être retranché sans causer au contexte aucun dommage ; la strophe peut donc être considérée comme un ornement de superfétation.

Déjà, dans le Devadūta-sutta et même dans le Niraya-sūtra primitif, le feu servait à faire souffrir les damnés ; Girika l'allumait sous ses chaudières ; mais ce n'était alors qu'un moyen de torture entre plusieurs autres. Dans le Bālapaṇḍita-sūtra et le Sūtra des quatre enfers, le feu devient l'agent principal et permanent des souffrances des damnés ; il est l'élément nécessaire et partout présent qui

donne aux enfers leur caractère véritable et leur unité. Cette notion finit par prévaloir dans toute la littérature bouddhique. Elle s'exprime clairement dans le passage suivant de l'Açokāv. : « Dans l'enfer, les souffrances auxquelles est condamné le corps livré au feu; parmi les animaux, les terreurs que leur inspire la crainte de se voir dévorés les uns par les autres; parmi les *preta*, les tourments de la faim et de la soif; parmi les hommes, les inquiétudes d'une existence de projets et d'efforts; parmi les Dieux, la crainte de déchoir et de perdre leur félicité : voilà les cinq causes de misères par où sont enchaînés les trois mondes (Burnouf, *Introduct.* p. 418). Nous avons déjà observé que l'épisode de Vītaçoka porte les traces d'un remaniement tardif (1). Le passage ci-dessus, qui en est extrait, reflète des conceptions beaucoup plus avancées que celles qui s'expriment dans l'épisode ancien de la Prison infernale.

Le *Saṃkiccajātaka (Jātaka* 530, édit. Fausböll V, p. 261 et suiv.) contient une description des enfers plus complexe que les précédentes. Les *niraya* y sont au nombre de huit : *Sañjīva*, *Kālasutta*, *Saṃghāta*, les deux *Roruva*, le *Mahāvīci*, le *Tapana* et le *Patāpana* (vers 15). Si les six premiers noms n'offrent aucune analogie avec ce que nous avons déjà vu, les deux derniers sont significatifs. Le *Tapana-niraya* est un enfer brûlant et le *Patāpana* un très-brûlant. Il est visible, au moins en ce qui concerne les deux derniers étages, que le feu est un élément essentiel du supplice des damnés et que les fournaises successives sont de plus en plus ardentes comme dans le « Sūtra des quatre enfers ». D'autre part, les huit enfers du Saṃkiccajātaka sont toujours désignés dans les textes plus tardifs comme les huit enfers brûlants. Il est

(1) Cf. *supra* p. 60 n. 1. Noter également dans le texte sanskrit du même épisode l'emploi du mot *dīnāra* (lat. *denarius*) dont l'introduction dans l'Inde est relativement récente.

probable que du haut en bas de la série le feu augmentait d'intensité. Toutefois comme il était impossible d'exprimer cette gradation par des nuances du langage, on adopta des noms variés pour les six premiers étages et on réserva pour les derniers ceux de Tapana et Patāpana. Le Saṃkiccajātaka s'apparente donc au Bālapaṇḍita et au Sūtra des quatre enfers. En même temps, il e rattache étroitement au Devadūta pali. Plusieurs passages de ce sutta y sont reproduits textuellement, notamment les deux stances qui nous ont paru récentes et la description du bois des *Simbali* (vers 18—19 et 52).

Pendant la période cachemirienne, les représentations du monde des damnés atteignent un haut degré de complexité. Les enfers se groupent en deux grandes séries : enfers brûlants et enfers glacés. La première catégorie compte encore huit divisions comme dans le Saṃkiccajātaka; mais les enfers glacés sont en nombre variable : huit dans le Vin. des Mūla-Sarvāstivādin et l'Avadāna-Çatāka (1), dix dans beaucoup d'autres textes. De plus, il existe un grand nombre de petits enfers qui correspondent aux *niraya* secondaires du Devadūta-sutta.

Le 30ème sūtra du Dīrgha-āgama traduit en chinois se classe parmi les textes de cette période. Il situe les enfers aux extrémités du monde : l'univers est borné par une chaîne de montagnes circulaire, le *Cakravāla-parvata* au delà de laquelle il en existe une seconde. Entre ces deux chaînes s'étend une région obscure où ne parvient pas la lumière des astres. C'est là que s'ouvre l'entrée des enfers. Il y a huit grands enfers brûlants; chacun d'eux a quatre portes et est entouré de seize petits enfers.

(1) Comme l'a déjà noté Feer (*L'enfer indien* dans Journ. As. 1892, II, p. 188) cette liste « revient dans les textes sanscrits et tibétains chaque fois qu'on y décrit le rire du Buddha ». Sur les indices qui permettent de rapporter à la période cachemirienne la compilation de l'Avadāna-Çataka, voir *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha*, I, p. 7.

On compte en outre dix enfers glacés (cf. *Tripit.* éd. *Tōk.* XII, 9, p. 98[b] et suiv.). La même description est reproduite avec plus ou moins de détails dans d'autres ouvrages qui correspondent dans l'ensemble au 30ème sūtra du Dīrgha-āgama traduit en chinois (1). D'autre part, les noms des dix enfers glacés se retrouvent dans un sutta du Saṃyutta-nikāya pali dont Feer a donné une traduction (Cf. Feer, *L'enfer indien* dans Journ. As. 1892, II p. 213), et dans un sutta de l'Aṅguttara-nikāya (Aṅguttara V, p. 173).

Le Kunālasūt. traduit des conceptions analogues. Il nous apprend qu'Açoka, faisant une tournée dans son empire, franchit un jour la chaîne du *Cakravāla.* Il entendit alors un bruit souterrain qui, pareil à la foudre, faisait trembler le ciel et la terre. Baissant les yeux, il vit le roi Yama, entouré de ses ministres, jugeant les coupables et les envoyant au supplice dans les dix-huit enfers (Cf. Tripit. éd. Tōk. XXIV, 10, p. 69[a]). Ce nombre global comprend sans doute huit enfers chauds et dix enfers froids. Toutefois, à la fin du sūtra, quand le Vénérable Sumanas décrit les différentes parties de l'univers, il énumère d'abord les huit enfers brûlants, puis il donne une liste de quatorze autres enfers où, malgré quelques expressions obscures, on reconnaît les dix enfers glacés et quatre divisions supplémentaires qui correspondent apparemment aux quatre *niraya* secondaires du Devadūta-sutta (*ibid.* XXIV, 10, p. 71[a]).

Ainsi, plus on s'éloigne des origines, plus le système devient compliqué, mais la loi de cette progression est fort simple : les textes récents reprennent les éléments des anciennes descriptions et les multiplient par deux ou quatre (Sur ce mode de formation des uombres mytholo-

(1) Comparer les descriptions des enfers dans *Ta-leou-t'an-king* 大樓炭經 Nanjio N° 551, Tripit. éd. Tōk. XIII, 1, p. 6[b] et suiv., *K'i-che-king* 起世經, Nanjio N° 551, Tripit. XIII, 1, p. 37[a] et suiv., et *Ki-che-yin-pen-king* 起世因本經, Nanjio N° 549, Tripit. XIII, 1, p. 81[a] et suiv.

giques, voir Bergaigne, *La religion védique*, II p. 115). Le Devadūta-sutta présentait sur le même plan un *niraya* principal flanqué de quatre *niraya* secondaires. Le « Sūtra des quatre enfers » distingue quatre étages probablement superposés et de plus en plus brûlants. Le Saṃkiccajātaka double le nombre des étages et se souvient encore des enfers secondaires. Le Dīrgha-āgama traduit en chinois conserve les huit enfers brûlants, mais il annexe à chacun d'eux seize petits enfers, c'est-à-dire quatre fois plus que dans le Devadūta-sutta. Enfin la liste des enfers chauds se double d'une série d'enfers froids.

D'autre part, dès une époque assez ancienne, les mêmes représentations sont communes aux diverses écoles. Il semble qu'avant la rédaction du Saṃkiccajātaka, les traditions des Sthavira et des Sarvāstivādin s'étaient déjà mêlées. Pour dégager les tendances propres à chacune de ces sectes, il faut remonter au début de la période de Kauçāmbī et de Mathurā.

Pendant la période magadhienne, l'enfer est conçu comme une prison. Plus tard paraît une conception différente qui s'exprime dans le « Sūtra des quatre enfers » : l'enfer est le séjour du feu. Les deux notions sont nettement distinctes : l'enfer-prison s'oppose à l'enfer-fournaise. Du jour où elles furent associées, elles donnèrent lieu à des combinaisons où s'exerça la fantaisie des écrivains, mais où l'analyse découvre toujours, sous des apparences diverses, les mêmes éléments fondamentaux.

Dans le Devadūta pali très archaïque, le texte en prose ne contient que l'exposé des tortures dont la description est un legs de l'époque la plus primitive ; seule une stance probablement tardive s'inspire de conceptions nouvelles. Dans le Bālapaṇḍita sanskrit, le supplice du feu s'ajoute à chacune de ces tortures. Dès lors la notion de l'enfer-fournaise tend à passer au premier plan, mais cette représentation plus abstraite, moins pittoresque que les anciennes, ne réussit pas à les éliminer complètement.

Le désir de terroriser les pécheurs contribua sans doute à perpétuer le souvenir des tortures primitives.

Dans les premiers textes où il fait son apparition, le feu est situé sous le sol de l'enfer; c'est par conséquent un feu souterrain. Ceci nous conduit à signaler une nouvelle opposition entre la chambre de tortures ancienne et la fournaise plus récente. Le champ de supplices primitif était essentiellement une surface plane où les damnés subissaient côte à côte les tortures les plus diverses. Quand on admit l'existence du feu souterrain, on superposa les deux images : sur le sol, les anciennes tortures; au dessous, le feu ardent. Et pour que ce feu pût causer d'atroces souffrances, on imagina que le sol de la geôle était en fer et que l'enceinte où souffraient les damnés était recouverte d'un toit de fer. Bientôt ceci parut encore insuffisant. On pensa sans doute qu'à descendre plus profondément, on trouverait sans cesse des zônes plus torrides où le séjour serait plus intolérable. A l'enfer primitif étendu en surface s'ajoutèrent des étages creusés en profondeur : d'abord quatre, puis huit. Et comme la chaleur vient d'en bas, ce sont les étages inférieurs qui sont plus chauds et plus pénibles (1).

En somme, vers le début de la période de Kauçāmbī et de Mathurā, à l'image primitive d'un champ de supplices étendu en surface s'ajoute l'idée d'un brasier souterrain. Ces éléments disparates se mêlent en des combinaisons de plus en plus savantes. Puis, pendant la période cachemirienne, une troisième notion, celle des enfers glacés, provoque la création d'une nouvelle série d'étages

(1) La superposition des huit enfers brûlants est clairement indiquée dans un extrait du *Chen-p'o-sa-louen* 新婆沙論 cité dans le *Tchou-king-yao-tsi* 諸經要集 (Tripit. éd. Tōk. XXXVI, 2, p. 32[b]). Le fond du grand enfer Avīci est à une profondeur de 40.000 yojana. L'Avīci a une épaisseur de 20.000 yojana et les sept autres enfers qui s'étagent au-dessus ont une épaisseur totale de 19.000 yojana.

qui, s'ajoutant aux enfers chauds, augmentent encore le nombre déjà élevé des divisions du monde infernal.

Comme on le voit, l'enfer bouddhique le plus évolué n'est pas le résultat d'une série de transformations logiquement enchaînées les unes aux autres. On ne peut dire qu'à telle période de son histoire, l'enfer dérive normalement de ce qu'il était auparavant. A certains moments de l'évolution, des tendances nouvelles entrent en jeu et en modifient le cours ; telles sont les notions du feu souterrain et des enfers glacés. Ayant montré l'action perturbatrice de ces forces, je suis obligé d'indiquer dans quelle direction je crois trouver leur origine. Toutefois, comme c'est là une question délicate et fort complexe, qui touche à l'ensemble de la cosmologie indienne, je prie qu'on veuille bien considérer les indications qui vont suivre comme l'annonce d'une étude dont je me propose de donner, dans un mémoire ultérieur, un exposé plus développé et plus complet.

* * *

A l'époque védique la plus ancienne, l'empire de Yama est « un monde souterrain de fantômes, ouvert sans doute à tous les hommes sans distinction des bons et des méchants, un royaume des Pères *(pitṛloka)* qui s'oppose à celui des Dieux *(devaloka)* et dont la porte se dresse au sud-ouest, tandis que la région divine est le nord-est » (Oldenberg, *Religion du Véda*, trad. Henry, p. 467). Le contraste est parfait entre ces deux zônes : elles sont situées dans des directions diamétralement opposées par rapport au monde des vivants, et tandis que les mânes habitent en bas, dans les ténèbres, les dieux sont en haut, dans la lumière.

A une époque plus récente, l'espace lumineux s'ouvre aux âmes des morts qui s'y rencontrent avec les dieux. Ceux-ci reçoivent à leur table les hommes qui, pendant leur vie, out fait de nombreux sacrifices. Les méchants

ne participent point à ces faveurs. Ils habitent un cachot ténébreux où les jette la colère divine. Par suite de cette transformation du séjour des morts, Yama n'y règne plus seul. Varuṇa, le dieu de l'espace lumineux, lui est désormais associé. Le Véda nous montre, au sein de la lumière éthérée, l'âme « qui contemple les deux rois : Yama et Varuṇa » (Oldenberg, *ibid.* p. 467). A ce stade, le *deva-loka* et le *pitṛloka* sont confondus : les dieux et les bons habitent ensemble; les méchants sont à part, mais leur cachot ne paraît être qu'une dépendance du palais des dieux.

Dans le dessein de proportionner les récompenses d'outre-tombe aux mérites de chaque individu, certains poètes distinguent alors plusieurs plans dans le monde supraterrestre; ils admettent l'existence de trois étages superposés; plus l'âme est vertueuse, plus elle est haut placée; les plus sages trônent dans le soleil. Le séjour des méchants est tout en bas. Ainsi s'élabore une division de l'au-delà suivant quatre plans, conforme à un nouvel idéal de justice. Mais il est difficile de décider si ces spéculations eurent un écho dans la conscience du plus grand nombre. Elles ne sont guère en harmonie avec l'ensemble des poèmes védiques où s'expriment des aspirations plus vulgaires. Il paraît certain que, malgré les efforts de quelques idéalistes, on continua de se représenter les morts buvant et faisant bonne chère avec les dieux, grâce aux libéralités des vivants.

Sur le domaine iranien, les plus anciens textes que nous possédons sont les Gāthā de l'Avesta, fragments remarquablement archaïques mais qui ne représentent qu'un développement sectaire, la doctrine avestique ou zoroastrienne et non pas la pensée religieuse de tout l'Iran. Avant Zoroastre et longtemps encore après lui dans certaines sectes iraniennes, le séjour des morts est commun aux méchants et distinct de celui des dieux. A ce stade, qu'on pourrait appeler indo-iranien, il ne semble pas que la conduite des hommes sur la terre ait une influence

appréciable sur leur destinée dans l'autre monde. Les dieux se réservent simplement d'infliger un châtiment exemplaire à ceux qui les ont directement offensés. Il n'en va plus de même après la grande réforme religieuse qu'on attribue traditionnellement à Zoroastre et qui semble avoir inspiré les Gāthā de l'Avesta. Alors la morale s'introduit dans la religion. Désormais le séjour des méchants dans l'autre monde est nettement différencié : c'est la demeure de la *druj*, l'habitation du démon, par opposition avec le ciel, séjour d'Ahura, le dieu bon. Quant à Yima, l'équivalent du Yama védique, il ne réside ni au ciel ni dans l'enfer; il est dans un *vara* distinct, en relation avec les croyances eschatologiques.

Dans le Bouddhisme primitif, les idées relatives au monde des morts dérivent des croyances védiques. Nous aurons plus loin occasion de montrer que la légende de Samudra et Girika repose sur de vieux mythes. Nous nous bornons, dès à présent, à signaler quelques analogies. L'enfer du Ṛg-Veda est un cachot où l'on jette les malfaiteurs (*Rg. V.* VII, 104.3); l'enfer du temps d'Açoka est également une prison. Aux temps anciens, on donnait des barques aux morts, car il leur fallait traverser un fleuve pour pénétrer dans le royaume de Yama (*Ath. V.* XVIII, 4, 7). De même, dans le Devadūta-sutta, le monde infernal est borné par la Khārodakā nadī.

Le Bālapaṇḍita-sūtra reflète de tout autres conceptions. Les morts ne se rendent plus nécessairement dans le monde de Yama; ils renaissent dans la région de l'univers et sous la forme que déterminent leurs actes antérieurs. On reconnaît ici l'influence des doctrines de l'Upaniṣad. D'autre part, l'enfer où renaissent les criminels est un séjour torride dont le sol est formé de fer rougi par le feu souterrain. Rien dans la religion védique ni dans les spéculations plus récentes des philosophes ne rappelle cette dernière représentation.

Les croyances iraniennes ont dévié dans le même sens que celles des Bouddhistes. L'enfer avestique est un séjour

sombre, froid et infect; les damnés n'y reçoivent qu'une nourriture immonde, comme dans le *Gūthaniraya* bouddhique (*Yasna*, XXXI, 20; IL, 11; LIII, 6; cf. *supra*, p. 126). L'enfer est encore décrit de la même façon dans un texte du *Bundahiš* : « L'intérieur de l'enfer mystérieux est froid, sec, sombre, pierreux; l'ombre peut y être prise avec la main, et la puanteur coupée avec un couteau » (*Bundahiš*, XXVIII, 47). Mais le même ouvrage, à côté de l'enfer froid, en connaît un autre brûlant : « Il y a un lieu aussi froid que la neige la plus froide et la gelée. Il y a un lieu aussi chaud que la chaleur du feu le plus chaud, le plus brûlant (*Bundahiš*, XXVIII, 48; cf. Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, p. 105). Il est manifeste que, dans l'Iran comme dans l'Inde, la notion du feu a fini par contaminer les représentations anciennes. L'enfer avestique, spécifiquement froid, s'est doublé d'un second enfer brûlant. L'enfer bouddhique où ne sévissait point à l'origine une température anormale, s'est complètement transformé : dans le Sûtra des quatre enfers et dans le Bālapaṇḍita, il est devenu un séjour où le feu se fait partout sentir.

Dans quel pays l'innovation s'est-elle d'abord réalisée? L'histoire du Mazdéisme est encore plus obscure que celle du Bouddhisme. Ce n'est point par des calculs chronologiques qu'on peut résoudre le problème; mais on peut le considérer d'un autre biais. J'ai montré ailleurs que les Parinirvāṇa-sūtra des Mūla-Sv. et des Sthavira reproduisent une prédication du Buddha sur les causes des tremblements de terre (Cf. *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha*, I, p. 66 à 77). D'après ces textes très anciens, le monde est formé de trois éléments superposés : l'espace est à la base; l'eau repose sur l'espace et la terre prend appui sur l'eau. La notion des eaux souterraines paraît remonter à l'antiquité védique : Indra ne délivre pas uniquement l'eau des nuées; avec son foudre, il libère aussi et fait surgir les sources prisonnières (Oldenberg,

Religion du Véda, p. 118). Dans les textes bouddhiques, cette conception est généralisée : sous l'écorce terrestre s'étend une nappe d'eau continue.

Ce n'est pas que le feu soit absent de cette cosmologie, mais il ne forme pas encore un étage distinct dans la structure générale du monde. Il est diffus dans les eaux, dans les plantes, dans les nuées d'où jaillit l'éclair. Dans les hymnes védiques, le feu est conçu sous des aspects multiples : le feu du sacrifice est identique à celui qui s'allume dans l'orage ou encore à celui qui apparaît chaque matin sous la forme du soleil. Descendant du ciel dans la pluie, le feu s'introduit avec elle dans les plantes; il est enfin le principe de vie dans le corps des hommes et des animaux (Bergaigne, *La Religion védique*, *Introduction*, p. x et xi). Ces cinq aspects du feu universel sont communs au Ṛg-Veda et à l'Avesta. Il est probable qu'ils appartiennent au vieux fonds indo-iranien. Aussi longtemps que ces représentations prévalurent, rien n'obligeait à concevoir un monde souterrain brûlant.

Mais si la notion du feu souterrain cadre mal avec les idées indo-iraniennes et les théories cosmologiques du Bouddhisme primitif, elle est en relation avec certaines particularités physiques de l'Iran. L'enfer avestique est localisé au nord (Söderblom, *ibid.*, p. 105). De ce côté, l'Iran est borné par l'Elbourz. Cette chaîne montagneuse, que domine un très grand volcan, le Demavend, tient une place considérable dans la mythologie iranienne : au sommet aboutit le pont Cinvat que doivent franchir les trépassés; au bas s'ouvre la porte de l'enfer (1). Le volcan, c'est-à-dire le feu souterrain, devait presque nécessairement être associé à l'enfer (2). En fait, dans les légendes proprement ira-

(1) Au temps de Maçoudi, le Demavend était encore un volcan en pleine activité (Cf. *Les prairies d'or*, trad. Barbier de Meynard T. I. p. 193 et suiv.).

(2) Tandis que l'idée d'un enfer brûlant dérive de la notion du feu souterrain, celle-ci peut se développer indépendamment de la première.

niennes, le roi mythique Biurasp qui, pendant mille ans désola la terre par sa tyrannie et ses cruautés, subit son châtiment sur le volcan Demavend où il est attaché par des chaînes de fer comme les damnés du Bālapaṇḍita-sūtra sont fixés au sol brûlant. Et l'auteur du Bundahiš, après avoir énuméré les cinq naissances du feu suivant les principes de l'antique orthodoxie, introduit ce commentaire que le feu *Bərəzi savang*, le premier de tous, a été créé par Ahurmazd « comme trois âmes animées, dans la terre, les montagnes et les choses ». On sent ici l'effort pour concilier la conception indo-iranienne du feu universellement répandu dans la nature avec le dogme plus récent du feu spécialement créé dans la terre et dans les montagnes, dogme dont la fournaise infernale du Demavend offrait l'évidente démonstration.

Une fois établie en Perse la liaison entre la notion de l'enfer et celle du feu souterrain, on s'explique aisément le transfert de cette théorie dans l'Inde. Sans parler des temps plus anciens, on sait combien les Maurya s'inspirèrent de la politique et de l'art des Achéménides. A l'époque de Ménandre, les influences occidentales devaient être prépondérantes au moins jusqu'à Mathurā.

Ce n'est point ici le lieu d'étudier comment la notion du feu souterrain transportée dans l'Inde modifia la cosmologie primitive. Il suffit d'indiquer que, dans le Mahā-Bhārata, comme dans un sūtra tardif de l'Ekottara-āgama,

L'une est purement une représentation cosmologique; l'autre est en même temps une croyance religieuse. Ces deux notions paraissent à peu près confondues dans le Sūtra bouddhique des quatre enfers. Au contraire, il semble que dans l'Iran elles restèrent toujours distinctes. Il y avait à cela une raison sérieuse : l'enfer avestique est un lieu infect, et, pour les Mazdéens, le feu est un élément pur et divin. Il répugnait à la conscience religieuse des Iraniens de mettre en contact l'un et l'autre. Ils se bornèrent à admettre qu'une partie de l'enfer était échauffée par le voisinage du feu. C'est du moins ce que paraît impliquer le passage du Bundahiš cité plus haut.

les éléments qui constituent la charpente du monde sont au nombre de quatre : aux trois étages énumérés dans les textes plus anciens : espace, eau, terre, s'en ajoute un nouveau : le feu (*Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha*, p. 70 n. 1).

La localisation de l'enfer bouddhique dans les monts du Cakravāla est peut-être un autre indice par où se manifestent les influences iraniennes. Dans la plus ancienne conception védique, le monde est une plaine aux limites indécises, bornée au N-E par la région des dieux, au S-O par le séjour des morts. Cette représentation suppose un habitat continental. Plus tard, lorsque les tribus aryennes contournant l'Himalaya explorèrent leur nouveau domaine, elles reconnurent les océans où se jettent l'Indus et le Gange. Le monde leur apparut formé de continents baignés par la mer et disposés symétriquement autour d'un massif montagneux central. Varuṇa, le dieu de l'espace lumineux, vit s'accroître son domaine et devint le dieu de l'océan illimité (1). Ces nouvelles notions s'accordaient sans difficulté avec celle des eaux souterraines. La terre est posée sur les eaux qui la débordent de toutes parts. Sa situation instable, comparable à celle d'un radeau, explique les tremblements de terre. D'après les sūtra cités plus haut (*supra* p. 142) il suffit qu'un ascète se représente la terre comme un petite surface au milieu de l'étendue illimitée des eaux pour lui imprimer aussitôt de grandes oscillations.

Tout autre est la théorie mazdéenne. Ayant colonisé des plateaux aux bords abrupts, les Iraniens se représentèrent le monde comme une plaine circulaire entourée d'une chaîne montagneuse : Hara Bərəzaiti (*Bundahiš*, XII, 3. Cf. Söderblom, *ibid.*, p. 97). L'Elbourz est la partie la

(1) Cf. Oldenberg, *La religion védique*, p. 170. « La royauté aquatique de Varuṇa n'a pas à beaucoup près, aux premiers temps védiques, le caractère de constance et de décision que lui donnera la mythologie postérieure. »

plus saillante de cette chaîne et l'enfer est situé dans ses profondeurs. A la fin du monde, le métal en fusion liquéfié par le feu souterrain se répandra sur la surface de la terre. Alors les montagnes seront aplanies et la demeure de la *druj* sera détruite. Ce mythe eschatologique résume les principales idées des Zoroastriens sur la constitution de l'univers : les profondeurs des montagnes sont à la fois le séjour du feu infernal et la demeure du démon. Montagnes, enfer, démon, ces notions associées caractérisent la cosmologie mazdéenne.

Ainsi pour les Aryens de l'Inde, la terre est entourée d'eau; pour ceux de l'Iran, elle est ceinte de montagnes. Ces deux cosmologies s'opposent l'une à l'autre. Le progrès des connaissances géographiques aurait dû confirmer les Indiens dans leurs croyances. Adossé à l'Himalaya, le Jambudvīpa n'est-il pas en fait entouré d'eau? Le Gange, l'Indus, l'Oxus, le Tarim, tous ces grands fleuves ne semblent-ils pas rayonner autour d'un massif montagneux central et s'écouler vers l'Océan périphérique? Et cependant nous trouvons dans les textes de la période cachemirienne des allusions non équivoques à la vieille cosmologie de l'Iran. Dans le Kunālasūt., Açoka voyageant aux extrémités du monde arrive au pied de hautes montagnes. C'est l'enceinte du Cakravāla. En bas s'ouvre l'enfer. On entend sous la terre un grand bruit, semblable à celui de la foudre. Ce décor n'a pas dû être imaginé dans l'Inde; il est purement mazdéen (1).

Digne également de retenir l'attention est le fait qu'à l'époque cachemirienne, les Bouddhistes admirent l'existence d'enfers chauds et d'enfers froids. Le même contraste

(1) Dans une inscription de Nanaghat rédigée probablement pendant la seconde moitié du IIe siècle avant notre ère, la terre est dite : *sagaragirivaravala(ya) ya* « ayant pour ceinture l'océan et les meilleures des montagnes » (Burgess, *Archæological Survey of Western India*, vol. V, p. 60). Il semble que dès cette époque, la fusion des cosmologies indienne et iranienne était un fait accompli.

s'exprime dans la littérature pehlvie (*Bundahiš* XXVIII, 47). Pour les habitants d'un plateau exposé aux températures extrêmes, le gel et la grande chaleur sont également causes de souffrance. Quand ils décrivent l'âge d'or, le règne heureux du roi Yima, les Iraniens se plaisent à imaginer une époque où « il ne faisait ni froid ni chaud » (*Yasna*, XX). Il n'est pas surprenant que, dans leurs enfers, on souffre et du froid et de la chaleur. Plus étrange est la diffusion de ces représentations dans la vallée du Gange et jusqu'à Ceylan, chez les Sthavira aussi bien que chez les Sarvāstivādin. La croyance aux enfers froids est peut-être un des faits qui montrent le mieux à quel point les conceptions importées dans l'Inde par le N-O. ont pénétré le monde bouddhique.

Ces influences occidentales me paraissent encore susceptibles d'expliquer certaines particularités des textes relatifs à l'enfer. Le Bālapaṇḍita-sūtra se divise, on l'a déjà observé, en deux parties dont l'une commence par l'énoncé des trois vices de l'insensé (*bāla*) et l'autre par l'énumération des trois qualités du sage (*paṇḍita*). « Le Buddha dit : Quels sont les *dharma* de l'insensé? Triples sont les caractéristiques de l'insensé, les marques de l'insensé, les signes de l'insensé, qui font que de l'homme insensé on dit qu'il est insensé. Quels sont les trois? L'insensé pense de mauvaises pensées, dit de mauvaises paroles, fait de mauvaises actions . . . » (*Tchong-a-han* XII, 7, p. 61[a]. Cp. *Majjhima*, III, p. 163). Plus loin : « Bhagavat dit : Quels sont les *dharma* du sage? Triples sont les caractéristiques du sage, les marques du sage, les signes du sage, qui font que de l'homme sage on dit qu'il est sage. Quels sont les trois? Le sage pense de bonnes pensées, dit de bonnes paroles, fait de bonnes actions » (*Tchong-a-han*, XII, 7, p. 62[b]. Cp. *Majjhima*, III, p. 170). Ces deux passages parallèles se répondent évidemment. Dans le Bālapaṇḍita-sūtra, ils sont séparés par de longs développements, mais si on les rapproche ils forment un

de ces courts sūtra caractérisés par une ou plusieurs énumérations de *dharma* comme on en relève un grand nombre dans les Āgama. Cette reconstitution n'est nullement arbitraire. L'Aṅguttara-nikāya pali et l'Ekottara-āgama traduit en chinois contiennent l'un et l'autre dans la série des Triades un court sūtra où sont énumérés sans aucun développement les trois caractéristiques du sage et de l'insensé (*Aṅguttara*, I, p. 102 et *Tseng-i-a-han*, XII, 1, p. 48[b]). L'importance de ces textes apparaît au premier regard. Ils fournissent une échelle des valeurs morales et classent en trois catégories les œuvres bonnes ou mauvaises. Une telle classification pouvait être d'un grand secours aux casuistes. Elle offrait un large cadre aux spéculations des théoriciens toujours désireux de réduire à des séries numériques la diversité des phénomènes. En fait les auteurs bouddhiques l'ont fréquemment utilisée dans leurs ouvrages.

La triade : pensée, parole, acte, n'est pas inconnue aux autres sectes. Toutefois on ne la trouve pas encore dans les Veda et elle n'apparaît que rarement dans les Brahmaṇa (cf. Weber, *Indische Streifen*, I, p. 209). Ceci n'est pas fait pour surprendre. Dans la religion védique dominée par la théorie du sacrifice, les intentions ne comptent guère. Ce sont surtout les actes qui produisent le mérite ou le démérite. L'acte par excellence, le sacrifice, a une valeur disproportionnée à celle de la parole ou de la pensée.

Dans les textes les plus anciens, la triade se présente sous la forme : *manas*, *vāc*, *karman* « esprit, parole, acte ». A cette formule s'oppose la séquence habituelle des textes bouddhiques : *kāya, vāc, manās* « corps, parole, esprit » (1).

(1) Comparer par exemple la formule : *yan me manasā, vācā, karmaṇā vā duṣkṛtaṃ kṛtam* . . . (*Taitt. Ar.* X, 1, 12) et celle du *Dhammapada : Yassa kāyena vācāya manasā natthi dukkatam* . . . (v. 391.) On trouvera de nombreuses références dans Max Müller, *Dhammapadam*, à propos du vers 96 et dans l'article de Nariman, *Quelques parallèles entre le Bouddhisme et le Parsisme, Rev. d'Histoire des Religions*, T. LXV, p. 79 et suiv.

On peut concevoir par quel progrès on a passé de la première à la seconde. Pour les Bouddhistes, l'intention est un élément important de la moralité; une pensée mauvaise est aussi un *karman*. Il cessent donc d'opposer la pensée et l'acte comme faisaient les auteurs des Brahmaṇa. *Karman* est devenu un terme général qui comprend trois subdivisions : les actes du corps (*kāya*), de la parole (*vāc*) et de l'esprit (*manas*). Les Jaïna emploient la même triade que les Bouddhistes : *kāya, vāc*, *manas* (1) et Manu XII, 4, 7 distingue également les actes de l'esprit, de la parole et du corps.

Ceci posé, on observera que le Devadūta-sutta est conforme à la tradition bouddhique tandis que le Bālapaṇḍita-sutra s'en écarte. Dans le premier de ces textes, quand Yama interpelle les damnés, il leur dit chaque fois . . . *na kalyāṇam akāsi kāyena vācāya manasā* . . . « tu n'as rien fait de bon par le corps, par la parole, par l'esprit » (*Majjhima*, III, p. 180 et suiv.). Au contraire, dans le Bālapaṇḍita-sūtra, les caractéristiques du sage et de l'insensé sont rangées dans l'ordre : pensée, parole, action. Cette opposition confirme la thèse que nous avons soutenue plus haut : le Devadūta-sutta serait un texte plus voisin du Bouddhisme primitif que le Bālapaṇḍita-sūtra imprégné d'idées étrangères. A quelles influences est imputable le désaccord que nous venons d'observer? Il ne semble pas que les théories brahmaniques puissent être mises en cause. La doctrine de la transmigration commune aux Upaniṣad et au Bālapaṇḍita-sūtra repose sur la notion du *karman* conçue dans le sens le plus large. Mais alors pourquoi voyons-nous reparaître la formule désuète des Brāhmaṇa dans un texte aussi évolué que le Bālapaṇḍita-sūtra? Cette anomalie s'explique aisément en tenant compte des influences occidentales.

(1) Voir Feer, *Le Sūtra d'Upāli*, p. 8. Cette monographie de Feer fait ressortir l'importance de la triade pour les Bouddhistes et les Jaïna.

La triade : pensée, parole, acte, revient sans cesse avec insistance dans la littérature religieuse des mazdéens. *Humata* « bien pensé », *hūxta* « bien parlé », *hvaršta* « bien agi » font ensemble l'*aša*, l'ordre moral dans l'univers (Söderblom, *ibid.* p. 108). Dans de nombreux passages de l'Avesta, et déjà dans les textes gâthiques (*Yasna*, XXXVI, 5) ces notions sont énumérées ainsi que les trois contraires. Elles entrent dans les définitions doctrinales. Ainsi l'*ašəmaoγa* est celui qui de la religion « a la pensée et la parole, mais ne la réalise pas dans ses actes » (*Yasna*, IX, 31). La formule suivante devait être lue par les Mazdéens matin et soir : « . . . Toutes les bonnes pensées, toutes les bonnes paroles, toutes les bonnes actions donnent le paradis. Toutes les mauvaises pensées, toutes les mauvaises paroles, toutes les mauvaises actions donnent l'enfer . . . » (*Ann. du Musée Guimet* T. XXIV, *Fragments* Westergaard, 3, 2). C'est en substance le court sūtra de l'Aṅguttara, avec cette différence que les œuvres bonnes sont associées à la notion du ciel et les mauvaises à la notion de l'enfer, à peu près comme dans le Bālapaṇḍita-sūtra. La relation entre la classification des œuvres et la division du monde infernal est très accusée dans un passage de l'Avesta reproduit au Chapitre XVII du Livre d'Ardā Vīrāf. Après la mort, l'âme du méchant va d'abord dans le lieu de la mauvaise pensée, puis dans celui de la mauvaise parole, puis dans celui de la mauvaise action, et enfin dans les ténèbres qui n'ont pas de commencement (*Yašt* XXII, et Barthélemy, *Le livre d'Ardā-Vīrāf*, p. 39 et *Introduct.* p. xxiii). L'étage inférieur, qui est le plus terrible, est la demeure d'Aṅra Mainyu (cf. *Hātōxt-Nask, Fragment*, II *in fine*). Depuis une époque ancienne jusqu'à une date assez récente, l'enfer mazdéen a donc été partagé en quatre zônes dont la dernière était la plus effrayante, comme dans le Sūtra bouddhique des quatre enfers. Parallèlement mais en sens contraire, l'âme allant au ciel traversait d'abord le lieu de la bonne pensée, puis celui

de la bonne parole, puis celui de la bonne action, et elle parvenait enfin à la lumière éternelle, séjour d'Ahura-Mazda (*Hātōxt-Nask, Fragment*, II, 15 et 16).

La triade : pensée, parole, action a donc servi de cadre aux spéculations des Mazdéens concernant le ciel et l'enfer. Ce n'est point par hasard que nous la retrouvons dans le Bālapaṇḍita-sūtra qui prévoit le destin des bons et des méchants. Le Sūtra bouddhique des quatre enfers semble attester que la division du monde infernal en quatre étages a passé de l'Iran dans l'Inde. La triade impliquée dans ce système a pu suivre la même voie.

En somme, le Bālapaṇḍita-sūtra s'apparente aux Upaniṣad par la théorie de la transmigration. Il tient du mazdéisme la notion du feu souterrain et il répète à plusieurs reprises la triade : pensée, parole, action qui, sous cette forme et à cette époque, paraît également venir de l'Iran. Par contre, le Devadūta-sutta ne prévoit pour les méchants d'autre séjour que le royaume de Yama. La description de l'enfer qu'il contient est très archaïque et il reste attaché à la formule bouddhique : corps, parole, esprit.

Le contenu de ces deux textes paraît déterminé, au moins en partie, par le lieu présumé de leur origine. Tandis que le Devadūta pali semble avoir été rédigé à Kauçāmbī, le Bālapaṇḍita sanskrit serait un produit de l'Ecole de Mathurā. Située plus à l'Est, la première ville était mieux placée pour garder à l'abri des influences étrangères les traditions léguées par l'église du Magadha. Plus en avant sur la route du Nord-Ouest, la ville des Sūrasena était au point par où les premiers éléments mazdéens devaient s'infiltrer dans le monde bouddhique avant le grand mouvement de pénétration qui marque la période cachemirienne.

* * *

D'après l'Açokav., lorsque le bourreau Girika voulut réaliser sa chambre de torture, il demanda au roi de lui

bâtir une belle demeure, d'aspect plaisant; ce fut la «Prison agréable». Ce détail contraste avec la sévérité du récit. On peut, ce semble, l'expliquer en remontant aux origines. Antérieurement au Bouddhisme, l'enfer indien était une dépendance du palais du roi des morts. Comme ces châteaux qui, sous de somptueux dehors dissimulent d'affreux cachots, la demeure de Girika, image du palais de Yama, était d'aspect agréable bien qu'on y endurât de terribles supplices. On y entrait aisément, mais on n'en pouvait plus sortir. Ce trait vise également le séjour des morts tout entier et non uniquement l'enfer. La légende plonge ses racines dans le passé lointain où les dieux et les mânes étaient réunis sur le même domaine, les sages faisant bonne chère à la table du roi des morts, tandis que les méchants étaient torturés dans sa prison.

Par ailleurs, la légende de l'enfer d'Açoka traduit des conceptions très différentes de celles de l'époque védique. Primitivement la séparation était nette entre l'empire des vivants et celui des morts. Yama et Varuṇa qui régnaient sur les mânes étaient des dieux (1); les rois terrestres sont des hommes mortels. Sans doute on ne réussissait guère à imaginer un au-delà très différent du monde d'ici-bas, mais l'opposition des deux domaines n'en était pas moins parfaitement sentie. Dans la légende d'Açoka au contraire, la distinction n'est plus aussi absolue. Açoka, roi terrestre, est en même temps souverain de l'enfer. Ceci tient sans doute au caractère particulier de la royauté d'Açoka. Déjà l'épisode de la soumission des Nāga nous a fait entrevoir cette vérité : l'autorité du puissant Cakravartin est sans limite. Il commande en maître dans les airs, dans les

(1) Cf. Oldenberg, *La religion védique*, p. 456. « Tu verras les deux rois qui font leurs délices du banquet des âmes, Yama et le dieu Varuṇa, dit-on au défunt dont on accomplit les obsèques (R. V. X, 14, 7): Varuṇa sans doute à titre de souverain des dieux qui président aux espaces lumineux; peut-être aussi parce que sa fonction auguste est de connaître l'innocent du pécheur ».

profondeurs de la terre et sous les eaux. Il serait insuffisant de dire qu'il a les pouvoirs d'un dieu : de tout temps les dieux ont été conçus à l'image des rois. Mais tandis que les uns et les autres n'agissaient primitivement que dans un compartiment de l'univers ou présidaient à telle catégorie de phénomènes, le Cakravartin Açoka n'a point un domaine limité ni une activité spécialisée. Il est tout d'abord roi des hommes, puis, par le développement progressif de sa légende, il empiète de plus sur le terrain jusqu'alors réservé aux dieux; il tend proprement à devenir roi des dieux. Cette idée devait avoir une singulière fortune dans la littérature bouddhique et brahmanique. Il est possible qu'elle aît été inspirée aux bouddhistes par le développement parallèle de la légende du Buddha. Çākyamuni assimilé de bonne heure aux rois des rois, tendait en même temps à devenir supérieur aux dieux, et après avoir emprunté certains traits aux Cakravartin, pouvait leur céder en retour plusieurs aspects de sa personnalité propre.

Un autre élément original dans l'épisode de la «Prison agréable», c'est le caractère nettement moral des principaux personnages. Dans les conceptions antérieures au Bouddhisme, Yama n'est ni bon ni mauvais. Il accomplit sa fonction, qui est de punir les méchants, sans cruauté, avec l'impartialité d'un juge. Dans l'épisode de la «Prison agréable», Girika est un être mauvais; la cruauté est le fond même de sa nature; il se déleete à tourmenter les malheureux que le hasard ou les ordres du roi jettent dans ses cachots. Le maître de l'enfer n'est plus un juge; c'est un démon, si on prête à ce mot le sens d'esprit du mal.

Hors de l'Inde, il n'est pas besoin de chercher bien loin pour rencontrer des conceptions analogues. Dans l'Iran l'enfer est le séjour de la *druj*, une des personnifications de l'esprit du mal. Et comme pour marquer plus nettement la parenté des deux personnages, le démon indien se nomme Girika, «le montagnard». Chez les Mazdéens, comme dans le

Bouddhisme tardif, l'enfer est localisé dans les monts qui bornent le monde. Le nom de Girika donné au gardien de l'enfer est un indice de nature à prouver que dès la rédaction de l'Açokāv., les deux notions de montagne et d'enfer étaient associées dans l'Inde.

Au méchant Girika, geôlier de l'enfer, le récit de l'Açokāv. oppose le vertueux Samudra. Chez ce personnage également, le caractère moral est clairement indiqué. Girika est un démon, tandis que Samudra est un saint; et si les pieux conteurs ont introduit Samudra dans le monde infernal, c'est pour montrer l'impuissance du démon en présence du saint et, après une courte lutte, le triomphe de ce dernier.

Sans doute, à entendre ces noms : Samudra, l'océan, et Girika, le montagnard, on est tenté de chercher à leur rivalité des explications naturalistes et plusieurs détails du récit ne laissent pas de favoriser une telle interprétation. Quand Samudra est jeté dans un chaudron plein d'impuretés, c'est en vain que les bourreaux allument au dessous de lui un grand feu. Il empêche la flamme de chauffer; il purifie la marmite infecte où il est plongé, et dans l'eau devenue limpide s'épanouit une fleur de lotus où il s'assied. On ne saurait exprimer plus clairement l'action purificatrice de l'eau et sa lutte victorieuse contre le feu qu'elle éteint. Ensuite, du chaudron où il était assis, Samudra s'élance dans les airs produisant tour à tour de la pluie et des flammes. La stance qu'il prononce avant son supplice semble également significative:

> « ma nuit est passée; mon soleil s'est levé . . . »
>
> A-yu-wang-tchouan, XXIV, 10 p. 3[b], col. 9

Samudra et Girika, dira-t-on, c'est l'eau opposée au feu, la lumière dissipant les ténèbres. Mais à considérer l'ensemble du récit, il apparaît bien que ces antithèses servent uniquement à mettre en relief la donnée essentielle de l'épisode : la lutte de l'ascète vertueux contre le cruel

démon. La lutte des éléments n'est ici qu'un symbole : elle illustre et traduit la lutte des forces morales. Par là encore la légende bouddhique s'apparente aux conceptions du dualisme mazdéen où la vie de l'univers se résume en un phénomène incessant : l'antagonisme du bien et du mal.

Il y aurait donc à la base de la légende de Samudra et Girika des éléments fort anciens : comme le palais où les rois védiques Yama et Varuṇa accueillaient les mânes, le séjour de Girika est une attrayante demeure qui renferme une chambre de torture. Dans l'Açokāv., le mythe est devenu légende; le gardien de l'enfer est aux ordres du Cakravartin Açoka. D'autre part, la rivalité du bon Samudra et du méchant Girika fait tout l'intérêt du récit. Le feu et l'eau, la lumière et les ténèbres ne sont ici que des entités abstraites qui symbolisent la lutte du bien contre le mal.

On aboutit ainsi à des conceptions très voisines du Mazdéisme. Antérieurement au Bouddhisme, quand les mânes eurent réjoint les dieux dans la lumière, Yama et Varuṇa régnaient ensemble sur les morts sans qu'on imaginât entre eux aucune rivalité. Mais dans l'Iran, dès une époque ancienne, le ciel s'oppose absolument à l'enfer, le séjour des sages à celui des criminels. Ahura, le dieux lumineux, trône au quatrième ciel, le plus élevé et le plus glorieux; Aṅra Mainyu, le démon des ténèbres, demeure au quatrième enfer, le plus profond et le plus affreux. En accusant et en interprétant dans un sens moral l'opposition de Samudra et de Girika, le Bouddhisme s'est approché du dualisme iranien. Une autre analogie est saisissante. Dans les croyances mazdéennes, le bien doit triompher du mal; l'enfer sera détruit un jour. L'épisode de la « prison agréable » a un dénouement identique : après la conversion d'Açoka par Samudra, Girika est mis à mort et l'enfer est détruit.

* * *

Il reste à examiner un nouvel aspect du problème des influences iraniennes et à répondre en même temps à une objection possible. Si Samudra et Girika représentent le bien et le mal et que la lutte de ces deux principes ait pris une réelle importance pour des Bouddhistes, comment se fait-il que ces personnages tiennent si peu de place dans les Ecritures? Leur aventure n'est contée que dans les ouvrages du cycle d'Açoka. On est surpris de n'en point trouver ailleurs le récit.

La Geste d'Açoka ne fut rédigée, croyons-nous, qu'au début de la période de Kauçāmbī. A cette époque, la lutte du bien et du mal était déjà figurée, dans une autre légende beaucoup plus célèbre, par des personnages de premier plan. La rivalité du Buddha et de Māra le Très Mauvais a la même signification. Elle met aux prises le fondateur du Bouddhisme et un ancien dieu d'un rang élevé. Ni Samudra dont les origines mythiques étaient à peu près oubliées, ni surtout Girika, le bourreau hors-caste, n'avaient assez de prestige pour soutenir la comparaison avec Çākyamuni et Māra. Rédigée assez tard, et faisant double emploi avec un des principaux épisodes de la légende du Buddha, la rivalité de Samudra et de Girika ne pouvait être qu'un morceau d'une importance secondaire.

Ce n'est point ici le lieu de chercher comment le dieu Māra s'est transformé en un démon, chef des puissances mauvaises, ni par quel progrès il s'est trouvé mêlé aux aventures du Buddha-Cakravartin. Mais il est utile de relever une différence essentielle entre la défaite de Māra et celle de Girika. Dans l'Açokāv., la lutte de Samudra et de son adversaire se termine par l'anéantissement de ce dernier. Açoka converti par le bhikṣu détruit la « Prison agréable ». La victoire du bien sur le mal est alors complète et définitive. Dans la légende du Buddha, Māra n'est pas réduit à l'impuissance. Son armée est mise en déroute devant l'arbre de Bodhi, mais il ne fait pas sa

soumission. Il reste l'adversaire du Buddha et regagne une partie de ses avantages le jour où il persuade Bhagavat d'entrer dans le Parinirvāṇa. Débarrassé de son rival, Māra devient alors un ennemi redoutable pour les disciples du grand docteur.

A l'époque où se fixa la biographie du Buddha, la lutte contre Māra n'avait point encore toute la signification morale qui devait s'y attacher par la suite. Il s'agissait surtout d'assimiler le Bhagavat aux grands rois de la légende. L'épopée du Cakravartin comporte nécessairement une lutte où le héros solaire triomphe de son adversaire ténébreux; mais ce triomphe, inspiré d'anciens mythes naturalistes, n'est pas plus définitif que la victoire quotidienne de la lumière sur l'obscurité. Plus tard, le progrès des idées morales fit attribuer à cette lutte une signification qu'à l'origine elle n'avait pas ou n'avait qu'à un degré moindre. Māra devint principalement l'esprit du mal. Il parut alors regrettable que le Buddha ne l'eût pas réduit pour toujours à l'impuissance. Mais la légende de Çākyamuni était fixée; on ne pouvait songer à en modifier les grandes lignes. Par contre, la légende d'Açoka n'était pas encore rédigée. Plus récente, plus souple, elle se plia aux tendances nouvelles. L'épisode de Girika et Samudra se termina sur la victoire définitive de ce dernier.

Cet essai fut imité. Girika n'était qu'un comparse, un personnage sans prestige. Ce que souhaitaient les âmes pieuses, c'était l'écrasement de Māra. L'auteur de l'Açokāv. entreprit de traiter ce sujet et il y réussit pleinement. Dans son récit, comme on pouvait s'y attendre, l'honneur d'avoir soumis le Malin revient à Upagupta. Māra surpris pendant son sommeil et dompté par un charme irrésistible se soumet et se convertit. Désormais il ne tourmentera plus les disciples du Buddha.

Ce récit a dû être composé dans un temps où les dévots étaient fort occupés de Māra. Celui-ci intervient sans cesse dans la légende d'Upagupta, d'abord pour

empêcher le jeune homme d'embrasser la vie religieuse, puis pour tâcher de mettre obstacle à sa prédication. La large place faite au démon dans la légende d'Upagupta doit-elle être mise au compte des influences iraniennes qui s'exercèrent de bonne heure à Mathurā? Rien n'autorise absolument à l'affirmer. La signification morale de Māra, esprit du mal, opposé au Buddha bienfaisant, était probablement en germe dans les mythes naturalistes de la légende du Buddha. Toutefois, il est vraisemblable que le développement de cette notion fut favorisé par les influences mazdéennes. Ainsi s'expliqueraient les analogies que présentent, surtout à basse époque, le Māra bouddhique et l'Aṅra Mainyu iranien.

Appendice.

Le supplice des Cinq Liens dans l'enfer bouddhique.

Le fragment du Bālapaṇḍita-sūtra inséré dans le Divyāv. décrit les tortures infligées à ceux qui renaissent dans les enfers. Le dernier paragraphe est relatif au supplice des Cinq Liens. La traduction qu'en a donnée BURNOUF est à peu près inintelligible :

« Il y a des êtres, ô Religieux, qui renaissent dans les enfers. Les gardiens des enfers, après les avoir saisis et les avoir étendus sur le sol formé de fer brûlant, échauffé et ne faisant qu'une seule flamme, leur infligent le supplice qui consiste à être enchaîné en cinq endroits. Ces malheureux marchent avec leurs mains sur deux barres de fer; ils marchent des deux pieds sur une barre de même métal; ils marchent avec une barre de fer au travers du cœur ». (BURNOUF, *Introduction*, p. 367.)

On peut rétablir le sens au moyen des passages correspondants du Majjhima-nikāya pali et du Madhyama-āgama traduit en chinois.

Divyāvadāna p. 376	Bālapaṇḍita suttaṃ n° 129 Majjh. nikāya III, II, p. 166	Tchong-a-han éd Tōk. XII, 7 p. 61[b] col. 7 et suiv.
. . . yān narakapālā gṛhītvā yomayyāṃ bhūmāv ādīptāyāṃ pradīptāyāṃ saṃprajvalitāyām ekajvālībhūtāyām uttānakān pratiṣṭhāpya	tam enaṃ, bhikkhave, nirayapālā pañcavidhabandha-	. . . les gardiens des enfers les saisissent, les jettent sur le sol formé de fer brûlant complètement enflammé et leur infligent le supplice

pañcaviṣaṭabandhanāṃ kāraṇāṃ kārayanty, ubhayor hastayor āyasau kīlau krāmanty, ubhayoḥ pādayor āyase kīle krāmanti madhye hṛdayasyāyasaṃ kīlaṃ krāmanti . . .	nan nāma kāraṇaṃ karonti : tattaṃ ayokhīlaṃ hatthe gamenti, tattaṃ ayokhīlaṃ dutiye hatthe gamenti, tattaṃ ayokhīlaṃ pāde gamenti, tattaṃ ayokhīlaṃ dutiye pāde gamenti, tattaṃ ayokhīlaṃ majjhe urasmiṃ gamenti . . .	des Cinq Liens. Ils leur enfoncent des pointes de fer dans les deux mains et les deux pieds et en outre ils leur enfoncent une pointe de fer dans le ventre . . .

Le damné est fixé au sol par cinq énormes clous; d'où l'expression : supplice des Cinq Liens. Il faut corriger le texte du Divyāv. en employant deux fois la forme : *āyasau kīlau* et non *kīlau* d'abord et *kīle* ensuite. Il faut peut-être aussi lire *pañcavidha* au lieu de *pañcaviṣaṭa*.

Krāmati signifie effectivement : marcher, mais il n'est pas douteux que ee soit ici un causatif irrégulier pour *krāmayati*. C'est ce qui a causé l'erreur de Burnouf.

On observera l'emploi fréquent des formes duelles dans le passage du Bālapaṇḍita sanskrit, comme l'attestent la citation du Divyāv. et même la traduction chinoise. Au contraire, l'emploi de ces formes est évité dans le texte pali correspondant.

Chapitre septième.

Le développement des idées eschatologiques relatives à la Loi.

Au début de l'Introduction, nous avons tracé schématiquement la route suivie par les missionnaires bouddhiques dans la direction du Nord-Ouest. Nous avons montré la foi nouvelle gagnant de proche en proche, s'implantant d'abord à Mathurā puis dans la vallée de l'Indus. À ne considérer que l'ensemble des faits, c'est bien là, ce semble, la courbe générale de l'évolution. Mais dans le détail, la réalité dut être plus complexe. Il s'en faut que la force d'expansion du Bouddhisme se soit toujours manifestée sans défaillance et sans arrêt. Il arrivait qu'après s'être établis dans une contrée, les religieux en fussent chassés par une révolution locale ou par l'invasion étrangère. De nouveaux efforts étaient alors nécessaires pour reprendre ce qui avait été conquis une première fois. Nulle part, ces alternatives d'avance et de recul ne furent plus fréquentes que dans les régions du Nord-Ouest où, depuis la mort d'Alexandre jusqu'au commencement de notre ère, la situation politique fut souvent troublée. Plus d'une fois sans doute, les monastères furent pillés et les religieux dispersés par des hordes descendues de la Haute Asie. A peine fixés, les conquérants subissaient l'ascendant des vaincus; les croyances religieuses des envahisseurs se mêlaient à celles des Indiens. Les moines profitaient de l'accalmie pour relever les ruines des stūpa et des monastères; mais une nouvelle invasion anéantissait le fruit de leurs efforts. Jusqu'au règne de Kaniṣka, la situation reste indécise. La fondation de l'empire indo-scythe rétablit l'ordre et la paix, et dès lors c'est toute l'Asie qui s'ouvre à l'activité des missionnaires.

Pendant les invasions, que devint l'église de Mathurā? Menacés par des hordes venues du nord-ouest, les religieux cherchaient naturellement refuge au sud et à l'est. Kauçāmbī était un abri sûr; les monastères y étaient nombreux. On va voir qu'un grand nombre de fugitifs durent y trouver un asile. Le récit de la Destruction de la Loi inséré dans plusieurs recensions de l'Açokāv. fournit en effet sur cette période des indications précieuses.

La prédiction du Buddha relative à la fin de la Loi fait partie de deux recensions de l'Açokāv. Dans A. W. Tch. elle suit immédiatement le chapitre sur les conversions opérées par Upagupta. Au chapitre 25 du Tsa-a-han-king elle précède l'avadāna du don de la moitié d'Āmalaka. En outre, une prédiction analogue se retrouve dans le Mahāmāyā-sūtra dont une traduction chinoise a été effectuée par *Than-king* (Nanjio n° 382). Dans ces trois rédactions, le fond du récit est le même : c'est à Kauçāmbī, le jour de l'*uposatha* qu'une rixe sanglante entre des religieux provoquera la ruine de la Loi. Mais tandis que les deux textes insérés dans des recensions de l'Açokāv. remontent probablement à l'époque des invasions, le troisième paraît beaucoup plus récent.

Dans A. W. Tch. le Buddha dit au *devarāja* du Nord : « Dans les temps à venir, trois rois cruels paraîtront : le premier nommé Çaka, le second nommé Yavana, le troisième nommé Pahlava. Ils persécuteront le peuple et détruiront la Loi du Buddha » (Cf. Tōk. XXIV, 10, p. 25[a]). Dans le Tsa-a-han, les rois cruels sont au nombre de quatre : à l'ouest le roi Pahlava, au nord le roi Yavana, au sud le roi Çaka et à l'est le roi Tukhāra (Tripit. éd. Tōk. XIII, 3, p. 49[a], col. 5). L'identité de ces conquérants n'est pas douteuse : des chefs Çaka ou Scythes ont régné à Mathurā; les Yavana sont les Grecs, et les Pahlava sont les Parthes. A ces trois peuples, le Tsa-a-han joint les Tukhāra, c'est-à-dire les Yue-tche (cf. *Les Seize arhat* . . . p. 272). En fait, les invasions des Indo-grecs, des Çaka et des Parthes

ont précédé celle des Yue-tche. Ceux-ci, chassés par les Hiong-nou, refoulèrent devant eux des tribus Çaka et Parthes qui submergèrent le nord de l'Inde et furent enfin recouvertes par le flot des Yue-tche. La prédiction de l'A. W. Tch. qui note uniquement les premières vagues d'invasion est donc probablement antérieure à celle du Tsa-a-han qui connait les Yue-tche.

Dans l'Açokāv., le Buddha prédit que sa Loi durera mille ans. Dans le Mahāmāyā-sūtra, il fixe un terme plus éloigné : quinze cents ans après son Parinirvāṇa. Ces quinze siècles seront marqués, après la disparition de Mahā-Kāçyapa et d'Ānanda, par l'apostolat de sept patriarches qui paraîtront successivement à des intervalles d'un siècle; le premier des sept, Upagupta, convertira le roi Açoka; le dernier, Nāgārjuna, vivra 700 ans après le Parinirvāṇa du Buddha. La rédaction du Mahāmāyā-sūtra est donc postérieure à Nāgārjuna. Cette donnée certaine peut être précisée par des déductions simplement probables. Le sixième patriarche est Açvaghoṣa qui viendra 600 ans après le Parinirvāṇa. On sait que ce grand poète vécut pendant ou après le règne de Kaniṣka puisque ce roi est nommé dans ses écrits (cf. *Sūtrālaṃkāra* trad. Huber, p. 80 et 158). Si Nāgārjuna fut séparé de son prédécesseur par un intervalle de cent années, il vécut au plus tôt pendant le deuxième siècle de notre ère (1). D'autre part, tandis que d'après l'Açokāv. la Loi doit durer mille ans, l'auteur du Mahāmāyā-sūtra proroge de cinq cents ans la réalisation de la prophétie. Il est probable que ce changement ne lui aurait pas paru nécessaire s'il n'avait eu conscience de vivre plus de mille ans après le Parinirvāṇa et par conséquent plus de trois siècles après Nāgārjuna. En d'autres termes, l'auteur du Mahāmāyā-

(1) D'autres traditions font vivre Nāgārjuna au temps du roi Çātavāhana, ce qui nous ramène également aux premiers siècles de l'ère chrétienne.

sūtra aurait reculé la date de la fin de la Loi parce que, croyant écoulé le millénaire dont parlent les textes anciens, il jugeait indispensable de mettre la parole du Buddha d'accord avec les faits. On peut donc admettre que cet écrivain vivait, ou croyait vivre trois cents ans après Nāgārjuna, c'est-à-dire au plus tôt pendant le Ve siècle de notre ère. Le Mahāmāyā-sūtra ayant été traduit en chinois entre 550 et 570, sa rédaction n'est probablement pas antérieure à l'an 400 ni postérieure à 550.

Si on néglige ce texte tardif, il reste deux prophéties plus anciennes incorporées l'une dans l'A. W. Tch. et l'autre dans le Tsa-a-han. La seconde est la reproduction à peu près exacte de la première, à cela près qu'elle mentionne les Yue-tche. Ce détail « nous ramène à la période qui suit la naissance du Christ » (*Les Seize Arhat* . . . p. 272). La prophétie de l'A. W. Tch. qui note les invasions scythes et parthes mais ignore les Yue-tche doit avoir été rédigée entre le début des invasions et la fondation de l'empire des Kouchans, c'est-à-dire approximativement pendant le premier siècle avant notre ère.

Ce morceau faisait-il partie de l'Açokāv. primitif, ou bien y a-t-il été ajouté? La première alternative est exclue pour plusieurs raisons. Pour l'auteur de l'Açokāv. la philosophie de l'histoire peut se résumer ainsi : les patriarches ont préparé la venue d'Upagupta qui, par son pouvoir surnaturel et ses innombrables conversions assure le triomphe du Bien sur l'Esprit du Mal. Sans doute la Loi ne doit pas durer plus de mille ans, mais sa destruction est un évènement éloigné qui ne cause pas encore aux fidèles une crainte très vive. Pour l'auteur de la prophétie de l'A. W. Tch. les pires calamités sont proches. Déjà des rois cruels menacent l'Eglise. Elle va bientôt succomber sous les coups de ses ennemis et par la faute de ses membres. On ne peut imaginer des dispositions d'esprit plus radicalement opposées. Ce n'est pas le même écrivain qui a rédigé la glorieuse légende d'Upagupta et la sombre

Apocalypse annexée à l'A. W. Tch. L'une a dû être rédigée pendant que la Doctrine faisait de rapides progrès au nord et au sud, l'autre tandis que les Barbares menaçaient de tout détruire.

Cette apparence est confirmée par d'autres faits. La relation du Concile dans l'A. W. Tch. est précédée d'un court récit du Parinirvāṇa de Çākyamuni. Avant de s'éteindre, le Buddha convoque Çakra et les quatre *devarāja*. Il leur prescrit de veiller sur sa Loi, mais ne fait aucune allusion aux circonstances de sa ruine. Un peu plus loin, après la fin du maître, Çakra s'adressant à Vaiçramaṇa lui annonce la venue de trois rois cruels qui détruiront la Loi du Buddha. Enfin, dans l'avant-dernier chapitre de l'A. W. Tch. que nous tenons pour une addition et qui manque en fait à l'A. W. K., le Buddha prédit longuement, en présence des devarāja les troubles qui accompagneront la ruine de la Doctrine. Ainsi, au milieu de l'A. W. Tch., la destruction de la Loi dont le Maître n'a point parlé est annoncée en quelques mots par Çakra. Vers la fin de l'ouvrage, la même prophétie beaucoup plus développée est placée dans la bouche du Buddha lui-même. Si l'A.W.Tch. était tout-entier du même auteur, on n'y relèverait pas de telles incohérences. La longue prophétie qui manque à l'A. W. K. a dû être annexée à l'Açokāv. pendant la période des invasions; et les quelques mots prononcés par Çakra après le Parinirvāṇa de Çākyamuni sont probablement une interpolation destinée à rendre authentique la même prophétie apocryphe, en la notant dans une Relation du Concile qui avait la valeur d'un texte canonique.

Cette interpolation paraît un peu plus ancienne que l'avant-dernier chapitre de l'A. W. Tch. Elle remonte apparemment au temps où la prophétie avait déjà cours dans la masse des fidèles, mais où les écrivains sacrés se faisaient encore scrupule de l'attribuer au Buddha. Les clercs n'ignoraient pas que dans les anciens Parinirvāṇa-

sūtra, le Buddha ne prédit ni la destinée de la Loi ni les invasions des Barbares. Avant de se décider à enregistrer la prophétie comme étant la parole du Maître, ils se bornèrent à la mettre au compte de Çakra. Cette innovation timide est déjà réalisée dans l'A. W. K., tandis que la prophétie développée manque à cette ancienne recension.

Bref, on peut se représenter les choses de la manière suivante : a) Au début de la période des invasions, les maux qui menacent l'Eglise, font l'objet d'une prophétie que les clercs reproduisent d'abord brièvement sous le nom de Çakra, roi des dieux (relation du Concile dans A. W. K. et A. W. Tch.). b) Cette prophétie devient rapidement si populaire que les écrivains se décident à l'enregistrer en détail en l'attribuant au Buddha (avant-dernier chapitre de A. W. Tch.). c) Enfin, après l'invasion des Yue-tche, on complète la liste des rois barbares par la mention des Kouchans (Tsa-a-han-king).

Ces déductions ont un corollaire important en ce qui concerne la date de l'Açokāv. Nous savons déjà que l'auteur de cet ouvrage utilisait une première rédaction de la légende d'Açoka postérieure à la mort de Puṣyamitra (environ 150 av. J.-C.). Il écrivait d'autre part avant la période des invasions et celle-ci paraît s'ouvrir au début du premier siècle avant notre ère (1). On ne s'éloignera donc pas beaucoup de la vérité en admettant que l'Açokāv. fut composé entre les années 150 et 100 av. J.-C.

La première de ces dates évoque de grands faits de l'histoire politique et littéraire : la fondation de l'empire de Ménandre et la rédaction du Commentaire de Patañjali. Bien que sur ces évènements capitaux on soit réduit aux conjectures, il semble que, vers 155, le roi indo-grec

(1) Tel est l'avis de la majorité des historiens. Sir John Marshall, l'éminent archéologue, admet, paraît-il, que le début des invasions doit être rapporté à une date ultérieure, mais l'ouvrage où il doit établir cette théorie n'est point encore parvenu en Europe.

Ménandre descend dans le bassin du Gange, entre à Mathurā et pose les fondements d'un vaste empire s'étendant depuis le port de Barygaza jusqu'aux frontières du Magadha. Nous ne pouvons pas affirmer qu'il se convertit au Bouddhisme; au moins fut-il tolérant et à cet égard la politique de cet étranger s'oppose à celle du brahmane Puṣyamitra. La répartition de ses monnaies et le respect qui s'attache à son nom dans les Ecritures donnent à penser que, sous son règne, les relations commerciales furent actives entre la vallée de l'Indus et le reste de ses Etats et que parallèlement la propagande bouddhique reçut une impulsion nouvelle. Dans le même temps, Patañjali commentait Pāṇini et l'activité de ce grammairien est l'indice d'une renaissance des lettres sanskrites. L'heure était donc favorable à l'éclosion d'œuvres nouvelles. Protégés par un prince d'autant plus tolérant qu'il était étranger, les moines bouddhistes s'enhardirent à rédiger les Ecritures dans la langue sacrée des brahmanes. Ils créèrent une littérature religieuse en sanskrit dont l'Açokāv. fut un des principaux chefs-d'œuvre (1).

* *
*

D'après les diverses recensions de l'Açokāv., le Buddha, peu de temps avant sa fin, aurait confié la garde de sa Loi à Mahā-Kāçyapa, à Çakra et aux quatre *devarāja*. En agissant ainsi, son intention était d'assurer la pérennité de sa doctrine. Le développement des idées eschatologiques relatives à la Loi est intimement lié à celui des traditions concernant les gardiens humains ou célestes chargés de la maintenir.

Il y a lieu de distinguer le rôle de Mahā-Kāçyapa comme Patriarche et comme Arhat Protecteur de la Loi. Patriarche, il succède au Buddha, garde et rassemble ses

(1) Plus tard, la littérature profane en sanskrit se développera dans des circonstances analogues (voir Sylvain Lévi, *Sur quelques termes employés dans les inscriptions des Kṣatrapas* dans *Journ. As. 1902*).

préceptes et est bientôt remplacé par Ānanda. En tant que Protecteur de la Loi, son action se poursuit pendant des siècles; couché dans la montagne Kukkuṭapāda, il continue de veiller sur la doctrine. Il semble que, de ces deux notions, la seconde soit postérieure à la première.

Dans un sūtra de l'Ekottara-āgama qui compte parmi « les six livres maitreyens », le Bhagavat dit à Kāçyapa : « Le Tathāgata maintenant a quatre grands çrāvaka qui sont capables d'exercer la charge de l'apostolat et de la conversion. Leur sagesse est illimitée, leurs vertus sont au complet. Qui sont ces quatre? Ce sont : le bhikṣu Mahā-Kāçyapa, le bhikṣu Kuṇḍopadhānīya, le bhikṣu Piṇḍola et le bhikṣu Rāhula. Vous autres, les quatre grands çrāvaka, il faut que vous n'ayez pas de Parinirvāṇa. Il est nécessaire que ce soit seulement après l'extinction de ma Loi que vous atteigniez le Parinirvāṇa. O Mahā-Kāçyapa! vous aussi, vous ne devez pas entrer dans le Parinirvāṇa » (Cf. Tōk., XII, 3, 34[b], col. 9; *ibid.* IV, 5, 48[b], col. 5, traduit dans *Les Seize Arhat*, p. 53). De même dans la *Çāriputraparipṛcchā*, Çāriputra dit au Buddha : « Comment se fait-il, ô Tathāgata, que vous ayez dit à Çakra Devendra et aux quatre Rois Célestes : Je vais sous peu entrer dans le Nirvāṇa. Vous autres, chacun dans votre région, protégez et maintenez ma Loi. Après que j'aurai quitté le monde, les quatre grands bhikṣu, Mahā-Kāçyapa, Piṇḍola, Kuṇḍopadhānīya et Rāhula resteront sans entrer dans le Nirvāṇa; ils répandront et feront pénétrer ma Loi ». (Cf. Tōk. XVII, 10, 20[a], traduit dans *Les Seize Arhat*, p. 54).

Ces deux textes sont plus évolués que l'A. W. K. et l'A. W. Tch. Dans l'Açokāv. le Buddha près de s'éteindre confie le dépôt de sa Loi à Mahā-Kāçyapa, à Çakra et aux quatre *devarāja*. Dans le sūtra de l'Ekottara-āgama et la *Çāriputraparipṛcchā*, les Arhat Protecteurs de la Loi sont au nombre de quatre, en sorte que chaque région de l'espace est gardée simultanément par un Arhat et par un Roi Céleste. Tous ces textes ont ceci de commun que

Kāçyapa devenu vieux n'entre point dans le Parinirvāṇa; couché dans la montagne Pied du Coq, il doit y attendre la venue de Maitreya. On peut faire l'histoire de cette conception sans sortir de l'Ecole Sarvāstivādin.

Dans le Vinaya des Mūla-Sv. où la vie de Mahā-Kāçyapa est le sujet d'un récit très archaïque, le premier des patriarches ne reste en fonctions que pendant un petit nombre d'années. Parvenu au terme de sa vie, il entre dans le Parinirvāṇa. Toutefois sa dépouille ne doit pas être détruite. Couvert de l'habit *pāṃçukūla* qui lui fut donné par le Bhagavat et caché dans les profondeurs de la montagne Pied du Coq, son corps doit durer jusqu'à l'arrivée de Maitreya sur la terre (cf. *Journ. As.* 1914, II, p. 524—526). La suite du récit ne s'accorde pas complètement avec le début. Ānanda prédit en ces termes au roi Ajātaçatru la venue de Maitreya : « Ce Bhagavat prenant la *saṃghāṭī* de Kāçyapa la montrera à la foule des disciples (en disant) : Voici la *saṃghāṭī* qui a été donnée par le Buddha (le parfaitement éveillé) Çākyamuni (*ibid.* p. 257). Un peu plus haut il n'était question que du *pāṃçukūla* donnée par le Buddha et ce détail était conforme aux textes canoniques d'après lesquels Mahā-Kāçyapa récemment converti aurait donné au Buddha son riche vêtement et aurait reçu en échange le *pāṃçukūla* de Çākyamuni (Cf. *Tsa-a-han,* Tōk. XIII, 4, p. 40[b]). Le *pāṃçukūla* était un vêtement grossier fait de haillons ramassés à terre. La *saṃghāṭī* du Buddha était faite d'étoffe précieuse. Le récit archaïque du Vinaya semble avoir été retouché par un compilateur qui, pour relever le prestige de Kāçyapa aurait remplacé *pāṃçukūla* par *saṃghāṭī* dans la prédiction d'Ānanda. Cette apparence est confirmée par l'analyse du texte correspondant de l'Açokāv.

Dans l'A. W. K. le Parinirvāṇa de Mahā-Kāçyapa est raconté de la même manière que dans le Vin. des Mūla-Sv. Ānanda prédit que le Buddha Maitreya fera voir à ses disciples le corps, le *pāṃçukūla* et la *saṃghāṭī* de

Mahā-Kāçyapa et leur dira : « Ceci est la *saṃghāṭī* du Bhagavat Çākyamuni ». L'innovation est la même que dans le Vin. des Mūla-Sv.; toutefois la mention de la *saṃghāṭī* n'exclut pas celle du *pāṃçukūla* (Tōk. XXIV, 10, 50ᵃ, col. 6).

Dans l'A. W. Tch., Mahā-Kāçyapa, vieux et décrépit, manifeste d'abord l'intention d'entrer dans le Parinirvāṇa. Puis il s'assied au sommet du mont Pied-du-Coq et fait cette réflexion : « Maintenant mon corps que voici est revêtu de l'habit *pāṃçukūla* que m'a donné le Buddha. Je tiens mon bol dans ma main. Que jusqu'au jour où Maitreya descendra sur la terre, ils ne tombent point en pourriture, pour que les disciples de Maitreyā voient mon corps et conçoivent des sentiments d'aversion et de dégoût! » Tous ces traits sont conformes aux récits archaïques de V. M. S. et de l'A. W. K. Mais ce qui suit est très différent. Le patriarche n'entre point dans le Parinirvāṇa; ce qui le prouve, c'est qu'au jour où viendra Maitreya, Mahā-Kāçyapa, le corps conservé par l'extase, « bondira dans l'espace et manifestera les dix-huit transformations et il transformera son corps en un corps immense. Alors Maitreya, retirant la *saṃghāṭī* du Buddha Çākyamuni qui recouvrait Kāçyapa, manifestera ses transformations merveilleuses. Les 9.600.000 çramaṇa, voyant que dans ce petit corps brillent les vertus de la Voie et que les pénétrations surnaturelles y sont parfaites, seront profondément honteux . . . » Entre le début et la fin du récit, le contraste est saisissant. Tout d'abord le patriarche, couvert du *pāṃçukūla* du Buddha, veut entrer dans le Parinirvāṇa et souhaite qu'en voyant son corps « infect » les disciples de Maitreya ressentent du dégoût. Plus loin, il est revêtu de la *saṃghāṭī* du Buddha; il reste plongé dans l'extase sans entrer dans le Parinirvāṇa et les disciples de Maitreya, au lieu d'éprouver du dégoût en sa présence voient briller dans son corps les vertus de la Voie. La première partie reproduit les textes anciens où Kāçyapa n'était

encore qu'un Patriarche; la suite nous le montre élevé au rang de Protecteur de la Loi. Les récits du V. M. S., de l'A. W. K., et le début du texte correspondant de l'A. W. Tch. sont encore au niveau des anciennes croyances; la fin du texte de l'A. W. Tch., la *Çāriputraparipṛcchā* et le sūtra « maitreyen » de l'Ekottara-āgama appartiennent à une nouvelle couche traditionnelle. V. M. S., A. W. K. et A. W. Tch. sont des productions de l'Ecole Sarvāstivādin. Il apparaît que, dans cette secte, le développement de la tradition a été dominé de bonne heure par la croyance messianique au futur Buddha, Maitreya. Que trouvons-nous en regard dans l'Ecole de Kauçāmbī?

Dans le *Sutta-nipāta* pali, le futur Sauveur a une physionomie très effacée si, comme il est probable, le disciple Tissametteya du 3e sutta du Pārāyaṇa est le Bodhisattva Maitreya. En outre une prophétie de Çākyamuni relative au futur Buddha se retrouve à la fois au 6e sūtra du Dīrgha-āgama traduit en chinois et au 26e sutta du Dīgha-nikāya pali; mais tandis que le texte pali est sobre de détails sur Maitreya et ses actes, le même sujet est largement développé dans le Dīrgha-āgama (cf. Péri, compte-rendu de Matsumoto dans *B. E. F. E.-O.* XI, p. 455). L'histoire du roi Cakravartin Çaṅkha et du Buddha Maitreya est également racontée dans le 66e sūtra du Madhyama-āgama traduit en chinois; mais ce texte manque dans la collection du Majjhima-nikāya pali (cf. *Journ. As.* 1919, II p. 425—428). Ces indications suffisent à montrer que les croyances messianiques ne tiennent pas une grande place dans le Canon pali. Le développement des idées religieuses relatives à Maitreya est un trait caractéristique de l'Ecole Sarvāstivādin et des sectes du Grand Véhicule. Les Sthavira n'ont suivi ce mouvement que de loin et sans enthousiasme.

Mahā-Kāçyapa, dont la légende est intimement liée à celle de Maitreya chez les Sarvāstivādin, ne joue pas un aussi grand rôle chez les Sthavira. Pour ceux-ci, Upāli

est le premier des patriarches. Mahā-Kāçyapa n'ayant pas reçu du Buddha l'héritage de la doctrine, n'est pas devenu comme dans l'Açokāv. le grand Arhat Protecteur de la Loi. A Kauçāmbī, cette charge est assumée de bonne heure par un saint local, Piṇḍola; on l'a vu par l'analyse de l'Açokasūt.

Ainsi, dès le principe, les deux Ecoles s'opposent nettement en ce qui concerne les idées eschatologiques : à Mathurā, Mahā-Kāçyapa, le premier patriarche, devient Protecteur de la Loi et comme tel il reste dans le monde jusqu'à la venue de Maitreya; à Kauçāmbī, c'est Piṇḍola qui exerce cette fonction, mais sans que sa légende ait aucun lien avec celle du futur Buddha.

Dès lors, il apparaît que les textes tardifs du Tripiṭaka chinois : sūtra maitreyen de l'Ekottara-āgama et *Çāriputraparipṛcchā* procèdent également des deux traditions rivales; à ce stade, Kāçyapa et Piṇḍola gardent la Loi côte à côte en même temps que deux comparses : Kuṇḍopadhānīya et Rāhula qui leur sont adjoints pour la symétrie. Le caractère hybride de ces textes se manifeste encore d'une autre manière : d'après l'A. W. Tch., Mahā-Kāçyapa doit demeurer dans le monde jusqu'à la venue de Maitreya; dans l'Açokasūt., Piṇḍola est tenu de ne point entrer dans le Parinirvāṇa jusqu'à l'extinction de la Loi. Cette différence n'est pas complètement effacée dans le sūtra maitreyen de l'Ekottara-āgama. Le Buddha dit : « Vous autres, les quatre grands çrāvaka, il faut que vous n'ayez pas de Parinirvāṇa. Il est nécessaire que ce soit seulement après l'extinction de ma Loi que vous atteigniez le Parinirvāṇa. O Mahā-Kāçyapa! vous non plus, vous ne devez pas entrer dans le Parinirvāṇa ». L'injonction particulière adressée à Kāçyapa sous-entend que ce disciple ne doit point avoir le même sort que ses compagnons. Ici, comme dans les sources plus anciennes, l'exil de Kāçyapa et celui de Piṇḍola ont des termes différents : le premier doit attendre la venue du futur Messie; Piṇḍola et les

deux autres çrāvaka ne sont tenus de veiller que jusqu'à l'extinction de la Loi.

A combien d'années la durée de la Loi était-elle fixée tout d'abord? Dans l'Açokāv. comme dans un grand nombre d'autres textes (1), la Loi doit s'éteindre après un millénaire. Ailleurs, sa durée prévue est de cinq cents ans. On va voir que la première de ces opinions est la plus ancienne et sans doute aussi la plus répandue.

Dans le Vin. des Mūla-Sv., au récit du Premier Concile, Mahā-Kāçyapa blâme Ānanda d'avoir intercédé auprès du Maître en faveur de Mahā-Prajāpatī lorsque celle-ci voulut entrer en religion. Si les femmes n'avaient point été autorisées à sortir du monde, le Loi aurait subsisté longtemps. Sa durée a été limitée à dix siècles parce que le Maître a consenti à donner aux femmes l'ordination (Tōk. XVII, 2, p. 90[a]). La même faute, suivie des mêmes conséquences, est reprochée à Ānanda dans plusieurs autres récits du Premier Concile, notamment dans la Recension de Kāçyapa (Tōk. XXIV, 8, p. 36[b]), dans la Relation sur la Compilation des Trois Piṭaka (Tōk. XXIV, 8, p. 33[b]) et dans le *Fen-pie-kong-tö-louen* (Tōk. XXIV, 4, p. 51[b]). Mais le *P'i-ni-mou-king* présente une variante instructive. Après avoir énuméré les multiples inconvénients de l'institution des nonnes, Kāçyapa ajoute : « Si les femmes ne pouvaient sortir du monde, la Loi exacte du Buddha subsisterait pendant mille années. Maintenant, (sa durée) est réduite à cinq cents ans . . . » Et un peu plus loin, il redit en vers : « La Loi exacte devait demeurer ici-bas pendant un millénaire complet. Cinq cents ans ont été retranchés . . . » (Tōk. XVII, 9, p. 15[a]). Ainsi la plupart des textes assignent à la Loi une durée de mille ans, et

(1) Par ex. le *Sūtra prononcé par le Buddha avant d'entrer dans le Nirvāṇa touchant la durée de la Loi* (Nanjio 123; Tōk., XIII, 10, p. 114[b]—116[a]) et le *Sūtra du Parinirvāṇa de la mère du Buddha* (Nanjio 651; Tōk. XII, 4, p. 40).

le *P'i-ni-mou-king*, qui la limite à cinq siècles, laisse entendre qu'elle était primitivement du double. Il est permis de penser qu'il fut un temps où la croyance au millénaire était générale dans l'Eglise. (1)

Chez les Sarvāstivādin, cette notion s'exprime déjà dans l'A. W. K.; on la suit dans l'A. W. Tch., dans le Tsa-a-han, et jusque dans le Vin. des Mūla-Sv. Elle paraît donc avoir traversé sans modification la période de Mathurā et celle du Cachemire. Mais c'est là peut-être une apparence trompeuse et il ne faut pas toujours conclure de la permanence des formules à la fixité des représentations. Les écrivains qui rédigèrent les prophéties apocalyptiques de l'A. W. Tch. et du Tsa-a-han étaient convaincus d'assister au déclin de la Loi; les troubles politiques qui bouleversaient le nord de l'Inde étaient à leurs yeux les signes précurseurs de la destruction de la doctrine. Or le Parinirvāṇa de Çākyamuni ne leur semblait pas fort éloigné. Sans doute, les systèmes chronologiques ont beaucoup varié dans l'Eglise; mais on peut admettre que les écrivains d'une même école étaient à peu près d'accord sur l'évaluation des périodes historiques. D'après le Vin. des Mūla-Sv, Açoka aurait régné cent ans après le Parinirvāṇa du Maître et Kaniṣka 400 cents ans après le même évènement. Dans l'Açokāv., Açoka règne également un siècle après le Buddha. Le visionnaire qui rédigea la prophétie annexée à l'A. W. Tch., et qui vivait apparemment avant l'invasion des Yue-tche, ne devait pas avoir conscience d'être séparé du Buddha par

(1) La croyance à la fin de la Loi au bout d'un demi-millénaire paraît être à la base de divers systèmes chronologiques très évolués où la durée du Dharma est fixée à plusieurs fois cinq cents ans. C'est ainsi que dans *Cullavagga* X, 1, 6, cette durée est de 5000 ans (500×10). Dans la traduction chinoise du *Mahāsaṃnipāta-sūtra* (Nanjio 61) les périodes successives qui marquent la décadence de la Loi sont de cinq cents ans chacune (cf. *Vajracchedik* trad. M. Müller, S. B. E. XLIX p. 115, note 3).

un intervalle de plus de quatre siècles. Et puisque la fin de la Loi lui paraissait proche, c'est que sa foi dans la prophétie du millénaire était ébranlée par les événements. Cette conclusion ne semblera pas exagérée si on observe qu'en fait certains écrivains, tel l'auteur du *P'i-ni-mou-king*, n'ont pas craint de rompre avec la tradition en proclamant que la durée de la Loi était raccourcie de moitié.

Plus tard, lorsque l'orage fut dissipé et que la conversion de Kaniṣka rendit l'espérance aux fidèles, l'antique prophétie du millénaire cessa d'être suspectée; la Loi était sortie victorieuse de l'épreuve des invasions; on ne douta pas qu'elle dût se maintenir encore pendant longtemps. Puis, dix siècles s'étant écoulés sans amener de catastrophe, on recula d'un demi-millénaire la réalisation de la prophétie. Pour l'auteur du Mahāmāyā-sūtra, la Loi doit s'éteindre 1500 ans après le Parinirvāṇa de Çākyamuni. Enfin, quand le Bouddhisme parut définitivement implanté chez les Turcs et les Chinois, les idées eschatologiques prirent un nouveau tour. La Loi pouvait disparaître dans l'Inde, mais non plus chez les autres peuples. Elle devait avoir le même sort que le bol sacré du Buddha. Brisé dans l'Inde par le roi brutal Mihirakula, ce vase se dirigera vers les régions septentrionales. Les créatures de ces contrées lui feront toute sorte d'offrandes et, par la force du Buddha, son *pātra* brisé «redeviendra de lui-même tel qu'il était d'abord, sans aucune différence» (Sylvain Lévi, *Notes chinoises sur l'Inde*, dans *B. E. F. E.-O.* VI, p. 46 et suiv.).

D'où vient la notion du millénaire? On conçoit que, dans telles circonstances historiques, ce délai, une fois admis, ait été raccourci ou prolongé. Il est plus difficile d'imaginer pourquoi des hommes convaincus de l'excellence de la doctrine, crurent qu'elle disparaîtrait au bout de dix siècles. Sans doute une persécution religieuse comme celle de Puṣyamitra put contribuer à répandre cette opi-

nion que la Loi devait succomber sous les attaques des impies. En fait, la notion de la fin de la Loi apparaît d'abord, associée au nom de Piṇḍola, dans l'Açokasūt. qui semble avoir été rédigé à Kauçāmbī, peu après la mort du premier Çuṅga. Mais pourquoi crut-on de bonne heure que la Loi durerait mille ans? Une persécution devait suggérer l'idée que la ruine de la religion était imminente. Pourquoi choisit-on une date éloignée, distante de plusieurs siècles? Faute de trouver dans le Bouddhisme primitif ou dans les circonstances de son développement l'explication de la croyance au millénaire, il nous faut la chercher ailleurs.

* *
*

Dans les Ecritures mazdéennes, l'idée s'exprime à mainte reprise que la durée de notre monde est limitée. Le fait capital de l'histoire, c'est la lutte d'Ahura Mazda contre Aṅra Mainyu. Le monde finira ou plutôt sera rénové par la ruine du Mal, la destruction de l'enfer et le triomphe d'Ahura. La victoire du Bien sera due aux efforts des hommes pieux, les *saošyant*, ayant à leur tête le héros qui les personnifie tous, le Sauveur, *Saošyant*. Ces personnages sont déjà mentionnés dans les Gāthā de l'Avesta. Leur caractère apocalyptique ressort nettement de la forme même du mot *saošyant* qui est un participe futur.

A la fin du monde paraîtront Saošyant et ses auxiliaires. Ils anéantiront les méchants. « Par son regard, Saošyant donnera l'immortalité à tout le monde du corps » (Yašt XIX, 95) .Alors le métal brûlant purifiera la terre et détruira l'enfer. Les montagnes qui entourent le monde s'effondreront et disparaîtront; la terre sera semblable à une immense plaine.

Ces événements seront préparés par une amélioration progressive de la race humaine. Pendant le temps qui précédera la fin du monde, celui-ci se spiritualisera; les

hommes n'auront plus besoin de nourriture et leur corps ne projettera plus d'ombre. Ces idées sont très anciennes; elles étaient déjà consignées dans les écrits de Théopompe (IVe siècle av. J.-C.), d'où elles passèrent chez Plutarque (Cf. Söderblom, p. 254).

Un autre élément caractéristique dans les conceptions religieuses des Mazdéens est la division de l'histoire du monde en périodes de mille années. Ces époques successives sont au nombre de douze; un héros mythique ou légendaire préside à la plupart d'entre elles. Le règne heureux de Yima dura mille années (*Yašt* XVII, 30). Zaraθustra parut au début du dixième millénaire. Cette chronologie est surtout connue par le Dīnkard et le Bundahiš. Il est difficile de dire à quelle époque elle s'ordonna dans un système cohérent. La notion du millénaire sur laquelle elle repose est en tout cas fort ancienne.

L'auteur du Bahman Yašt attend « une courte domination du mal à la fin du millénaire de Zaraθustra » (West, *Pahlavi Texts* I, p. lv). Ce thème est longuement développé dans la littérature pehlvie. Plus les textes sont récents, plus sombre est le tableau des calamités qui marquent le dernier hiver du millénaire de Zaraθustra (Cf. Söderblom, p. 272 et suiv.).

Il semble que l'eschatologie avestique comprenait deux éléments distincts : d'une part, pendant le temps qui précédera la fin du monde, la race humaine s'améliorera et ses progrès seront couronnés par la venue des Saošyant; d'autre part, Zaraθustra préside à une période de mille ans dont la fin sera marquée par des désordres et par la domination du mal. Dans la littérature pehlvie, la description de ces troubles retient particulièrement l'attention. Effrayés par les malheurs qui accablent les croyants depuis l'invasion d'Alexandre jusqu'à la conquête islamique, les Mazdéens concentrent leur pensée sur les fléaux qui accompagneront la fin du millénaire de Zaraθustra. Mais le développement de ces idées apocalyptiques laisse intacte

l'espérance en la venue du Sauveur après le douzième millénaire.

Cette évolution est parallèle à celle de l'eschatologie bouddhique. La croyance avestique à la venue de Saošyant a pour équivalent dans l'Inde la doctrine concernant le futur Messie Maitreya. Ces deux personnages ont déjà été rapprochés par Grünwedel (Grünwedel-Burgess, *Buddhist Art*, p. 190). Il importe d'observer que l'analogie ne se borne point à une ressemblance vague. On lit dans le « Sūtra de Maitreya devenant Buddha » que lorsque le Tathāgata Maitreya se manifestera dans le monde « la terre du Jambudvīpa s'agrandira exactement de 10.000 yojana. Ce sol sera uni et lisse comme un miroir de *lieou-li* (*vaiḍūrya*)... » Tōk. IV, 5 p. 40[b] trad. par Sylvain Lévi et Chavannes, *Les Seize Arhat*... p. 14 note 2). La terre doit aussi s'aplanir lors de la venue de Saošyant; même la montagne qui soutient le pont Činvat disparaîtra (*Bundahiš*, XXX, 33).

D'après la « Relation de Nandimitra sur la durée de la Loi », au temps de Maitreya « les hommes ont tous un cœur compatissant et pratiquent les dix bonnes actions. Parce qu'ils pratiquent les dix bonnes actions, leur longévité augmente; la prospérité et la joie sont fermement établies . . . Dans les travaux des champs qu'ils font, ils récoltent sept fois ce qu'ils ont semé et cette moisson mûrit d'elle-même sans qu'il soit nécessaire de sarcler et de biner . . . » (*Les Seize Arhat,* p. 14). De même, d'après le Dīnkard, à la fin des temps, les hommes deviendront meilleurs et la vie sera plus longue. La joie augmentera dans le monde. Une végétation luxuriante couvrira la terre (*Dīnkard* VII, Chap. X, 7—11 et Chap. XI, 4).

Avant l'arrivée de Saošyant, les antiques héros de l'Iran s'éveillent et préparent l'œuvre du Sauveur. Le plus fameux et le plus fort est Kərəšāspa. Jadis blessé d'une flèche pendant son sommeil, il tomba dans l'engourdissement. Mais d'innombrables fravaši le gardent jusqu'aux

derniers temps du monde; alors il sortira de sa torpeur et aidera le Sauveur dans sa lutte contre le Mal (Cf. Söderblom, p. 250). Cette légende fait nécessairement songer à celle de Mahā-Kāçyapa endormi dans sa montagne où le gardent des yakṣa (*Journ. As.* 1914 II, p. 527) en attendant la venue du Buddha futur Maitreya.

Les analogies déjà constatées entre Saošyant et Maitreya suggèrent encore un autre rapprochement. Saošyant et ses auxiliaires ressusciteront les morts. Dans les sūtra maitreyens, en même temps que le Messie, paraît un puissant Cakravartin nommé « Conque » (*Çaṅkha*). Ce nom prend une valeur inattendue si on note, que dans le « Sūtra de Maitreya devenant Buddha » Mahā-Kāçyapa tiré de son sommeil séculaire revient à la vie « au son des conques ». (Péri, compte-rendu de Matsumoto, B. E. F. E.-O. XI, p. 455). Le Cakravartin à la conque est une réincarnation de Çāriputra. L'attribut d'où lui vient son nom indique peut-être qu'à l'imitation des auxiliaires de Saošyant, ce disciple renaîtra au temps de Maitreya pour aider le Messie à réveiller les morts. Si cette conjecture était fondée, la trompette chrétienne du Jugement dernier aurait un équivalent dans les traditions bouddhiques relatives à Maitreya.

Du moment où l'on reconnaît l'influence de l'Iran sur le développement de l'eschatologie bouddhique, l'apparition de la croyance au millénaire dans les ouvrages de l'école de Mathurā n'a plus rien de mystérieux. Cette notion a probablement été introduite dans l'Inde en même temps que les conceptions mazdéennes touchant la constitution de l'enfer et la venue du Messie.

Quant à l'épanouissement des idées apocalyptiques dans l'Inde pendant la période des invasions, il n'est point nécessaire pour en rendre compte de faire intervenir des influences étrangères. Les théories eschatologiques transportées de l'Iran dans le monde bouddhique dès la période de Mathurā devaient nécessairement pousser de profondes

racines dans un pays bouleversé par des hordes d'envahisseurs. Toutefois, l'évolution des idées religieuses pendant la période cachemirienne atteste la persistance des influences occidentales.

Dans l'Açokāv., la prophétie concernant la durée de la Loi et la légende de Maitreya sont séparées. La première est rapportée dans le chapitre du Concile et l'autre après la vie de Mahā-Kāçyapa. Si l'on se reporte à des textes plus tardifs, on voit ces éléments se fondre en un système curieusement analogue à celui de la littérature pehlvie.

D'après le Dīnkard et le Bahman Yašt, la fondation de la religion par Zaraθuštra marque le début du dizième millénaire, en sorte qu'après cet événement le monde doit encore subsister pendant trois périodes de mille ans. Les troubles qui remplissent les dernières années du millénaire de Zaraθuštra sont suivis de l'avènement d'Uxšyat-ərəta. Mille ans plus tard, c'est le tour d'Uxšyat-nəmah. Enfin, après mille ans encore, quand les douze millénaires de la création sont écoulés et que la fin du monde est proche, survient le dernier bienfaiteur, Saošyant le victorieux.

Rapprochons de cette chronologie l'ordre de succession des périodes à venir d'après la Relation de Nandimitra. Après le Parinirvāṇa de Çākyamuni, les seize Arhat protègent et maintiennent la Loi jusqu'à ce que la vie humaine soit devenue d'une extrême brièveté et que son terme soit de dix ans. « A ce moment la Loi du Buddha doit soudain disparaître. Après les violences des glaives et des armes de guerre, la longévité des hommes graduellement augmente et arrive jusqu'à cent ans. Alors les hommes sont las des misères et des maux produits auparavant par les glaives et les armes de guerre et de nouveau ils se plaisent à faire le bien. En ce temps, ces seize grands Arhat avec leur entourage reviennent de nouveau parmi les hommes; ils proclament et expliquent clairement la

Loi correcte sans supérieure . . . La Loi correcte sans supérieure se propage dans le monde, elle resplendit sans cesse. Puis on arrive à une époque où les hommes ont une longévité de soixante-dix mille années : alors la Loi correcte sans supérieure s'éteint pour toujours » (*Les Seize Arhat*... p. 12). Les seize Arhat entrent dans le Parinirvāṇa. Puis soixante-dix mille koṭi de Pratyeka-buddha font leur apparition, et quand on arrive à l'époque où les hommes vivent quatre-vingt mille ans, les Pratyeka-buddha entrent à leur tour dans le Parinirvāṇa. Après quoi, Maitreya se manifeste dans le monde.

On observe dans ce texte l'abus des nombres vertigineux qui caractérise la littérature du Mahāyāna. Mais bien que l'échelle soit beaucoup plus grande, le plan est le même que dans les livres pehlvis. Ici et là l'intervalle entre le fondateur de la Religion et le Messie est divisé symétriquement en trois périodes principales et la fin de chacune d'elles est marquée par des troubles que suit l'apparition de nouveaux sages : chez les Mazdéens, Uxšyat-ərəta, Uxšyat-nəmah et Saošyant; chez les Bouddhistes, les Seize Arhat, les Pratyeka-buddha et Maitreya.

* * *

Les apports étrangers que contient l'eschatologie bouddhique ne doivent pas faire perdre de vue ses caractères originaux. A côté d'éléments empruntés à la mythologie mazdéenne, les prophéties concernant l'avenir de la Loi annexées à l'Açokāv. reflètent par certains côtés le milieu où elles ont été conçues et les circonstances où elles ont été rédigées. Ceci nous a déjà permis d'en fixer la date approximative; on peut encore en tirer des indications utiles sur la vie intérieure des communautés pendant le temps des invasions.

Les textes s'accordent à situer à Kauçāmbī les événements qui provoqueront la ruine de la Loi. Tandis

qu'ailleurs régneront des rois cruels, le souverain de ce pays se convertira au Bouddhisme et donnera aux bhikṣu la sécurité. Il comblera de présents les çramaṇa réunis dans sa capitale, en sorte que ceux-ci mèneront une vie relâchée et cesseront d'étudier les Ecritures. Ce récit décrit sans doute la société où vivait l'auteur de la prophétie. Le contraste est nettement marqué entre les régions du nord où les religieux sont persécutés et le pays de Kauçāmbī où ils vivent dans l'abondance. Cette opposition paraît conforme à la vérité historique. Les envahisseurs çaka et parthes ne pénétrèrent pas dans la basse vallée du Gange et les religieux chassés de Taxile, du Pendjab et de Mathurā purent trouver un asile dans les monastères de Kauçāmbī. La situation n'était pas sans analogie avec ce qui s'était passé sous le règne de Puṣyamitra. Persécutés dans le nord, les çramaṇa s'étaient également réfugiés, croyons-nous, dans les provinces méridionales gouvernées par Agnimitra.

La tranquillité dont jouirent de tout temps les religieux de Kauçāmbī n'était pas faite pour les tourner vers l'ascétisme. La douceur du climat et l'abondance des ressources qu'ils trouvaient dans le pays contribuaient encore à les amollir. Hiuan-Tsang vantera la fertilité du royaume et les heureuses dispositions des habitants, amis des arts, enclins à faire l'aumône aux religieux. Quand les laïcs sont charitables, il est rare que les moines restent austères. Ce n'est probablement pas par hasard que Piṇḍola, le grand saint de Kauçāmbī, avait la réputation d'être glouton et que Mahā-Kāçyapa « le premier de ceux qui pratiquent les *dhūtāṅga* » ne fut jamais très populaire chez les Sthavira. Sans doute, ceux-ci faisaient grand cas d'Upāli, le théoricien de la Discipline, mais en définitive qu'est-ce que le Vinaya, sinon un ensemble de règles destinées à légitimer l'abandon des *dhūtāṅga* primitifs? La prophétie sur la destruction de la Loi laisse entendre que le relâchement des religieux de Kauçāmbī était un sujet de scandale

pour les bhikṣu des autres régions. On peut imaginer l'indignation des ascètes du Pendjab et du Cachemire qui, contraints de fuir après avoir assisté à la ruine de leurs monastères observaient les mœurs faciles des communautés du Sud. Ils ne pouvaient douter que la fin de la Loi fût proche. Ici la mollesse et la négligence; là des massacres et des ruines. Telle apparaissait l'Eglise aux regards du visionnaire qui rédigea l'Apocalypse annexée à l'A. W. Tch.

Il y avait encore d'autres raisons de désespérer de l'avenir. La réunion dans une même ville de représentants des diverses sectes n'allait pas sans provoquer des discussions et des conflits. Les moines dévoués à Ananda coudoyaient des religieux qui rejetaient sur ce disciple la responsabilité de tout les malheurs de l'Eglise. Sur leurs controverses et sur les querelles qui en résultaient, la prophétie projette une vive lumière.

Des bhikṣu de toutes les provinces sont rassemblés à Kauçāmbī le jour de *l'uposatha*. Un Docteur du Tripiṭaka, dont l'enseignement est très suivi, occupe le siège du Président. Mais encore qu'il soit parvenu à l'état de *bahuçruta-pāramita*, il ne peut maintenir les défenses. Il prie donc un autre religieux de réciter le Pratimokṣa. Un bhikṣu nommé Sudhara qui est le seul Arhat présent dans le Jambudvīpa, se dispose à énumérer les défenses lorsqu'il est mis à mort par un disciple du Docteur. Les partisans de l'Arhat le vengent en mettant à mort le Docteur du Tripiṭaka et dès lors, privée de ses chefs, la Communauté se dissout rapidement. La lampe de la Loi s'éteint.

Si l'on veut entrer dans le sens véritable de ce récit, il faut sans doute y voir un tableau des querelles qui divisaient les religieux rassemblés à Kauçāmbī. La communauté des bhikṣu est partagée en deux groupes : les uns, les *bahuçruta* comptent sur la Connaissance pour atteindre au Nirvāṇa. Ils ont à leur tête un Docteur qui est parvenu à l'état de *bahuçruta-pāramita,* c'est-à-dire qu'il connaît

à fond la doctrine, « ce qui a été entendu ». Les moines de l'autre parti affirment que la pratique des défenses est le meilleur moyen d'obtenir la délivrance. Ils ont pour chef le dernier Arhat, le seul religieux qui soit capable de maintenir en totalité les défenses, qui soit un parfait *çīladhara*. Les adversaires sont si échauffés que l'Arhat et le Docteur sont mis à mort.

L'auteur de la prophétie n'a point inventé ces désordres. Il a peut-être un peu noirci les événements; mais il est certain que des discussions passionnées mettaient aux prises *bahuçruta* et *çīladhara* (cf. *supra* p. 21 et suiv.). Ānanda était le patron des premiers. Il semble que l'Ecole Sarvāstivādin de Mathurā ait manifesté de bonne heure des tendances sūtristes favorables à Ānanda, tandis que les Sthavira de Kauçāmbī préféraient Upāli, le théoricien du Vinaya. On a déjà vu l'expression de cette rivalité dans les relations du Premier Concile. D'autre part, le récit du pèlerinage d'Açoka et d'Upagupta prouve à n'en pas douter que Mathurā était un séjour d'élection pour les partisans d'Ānanda. Le jour où ceux-ci, refoulés par l'invasion, durent chercher asile à Kauçāmbī, ils y rencontrèrent des religieux imbus d'opinions toutes différentes. Les querelles qui en résultèrent inspirèrent la scène tragique de la célébration de l'*uposatha* : dans la prophétie incorporée à l'Açokāv., les partisans du grand Docteur tuent le dernier des Arhat. Ce dénouement est l'aboutissement logique d'un antagonisme qui se manifeste déjà dans les parties en prose des relations du Premier Concile. Dans l'intervalle, les deux grands partis qui divisent l'Eglise se sont de plus en plus éloignés. Leur attitude est devenue si hostile que des esprits chagrins, attristés par les malheurs de l'invasion, ont pu voir dans cette rivalité une cause de faiblesse qui devait amener la ruine de la Loi.

Dans la prophétie, la rixe commence par le meurtre du dernier Arhat. Ce sont les partisans du grand Docteur qui frappent les premiers et portent la responsabilité des

excès qui suivront. Ce Docteur qui connaît parfaitement les Ecritures mais n'est point Arhat et ne peut maintenir les défenses, répond au personnage d'Ānanda dans les relations du Premier Concile. En jetant l'anathème sur ses partisans, l'auteur de la prophétie montre qu'il n'est pas solidaire des admirateurs d'Ānanda. C'était peut-être un ascète d'une communauté du nord, puisqu'il flétrit la corruption des moines de Kauçāmbī; mais il n'est nullement certain qu'il ait vécu à Mathurā; en tout cas il n'avait point la mentalité de l'auteur de l'Açokāv. Si celui-ci eût vécu jusqu'au temps des invasions et se fût avisé d'écrire une Apocalyse, il eût sans doute réservé le moins mauvais rôle aux partisans du grand Docteur. Il n'eût pas montré les *bahuçruta* frappant les premiers et méritant ainsi la réprobation universelle. D'autre part, la prophétie sur la Destruction de la Loi a été annexée à deux recensions de l'Açokāv.; les idées qu'elle reflète étaient donc devenues courantes dans l'Ecole Sarvāstivādin. On mesure ainsi le chemin parcouru entre la rédaction de l'Açokāv. et le temps des invasions scythes; et l'on est ramené après un détour à la conclusion déjà formulée au début de ce chapitre : la prophétie incorporée à l'A. W. Tch. est postérieure à l'Açokāv.; ce ne peut être le même écrivain qui a composé l'une et l'autre.

Chapitre huitième.

Le dernier chapitre de l'« A-yu-wang-tchouan ».

Le dernier chapitre de l'A. W. Tch. n'a d'équivalent dans aucune autre recension de l'Açokāv. C'est un recueil de contes assez disparates qui présentent pourtant ce trait commun de se rapporter tous au temps d'Açoka. Le chapitre est intitulé : « Avadāna de la récompense donnée par le roi Açoka » parce que le sujet du premier récit est un cadeau fait par ce roi à l'une de ses concubines. Je donnerai d'abord un résumé des contes, en signalant à propos de chacun d'eux les récits analogues qui font partie d'autres recueils.

1° Açoka promet de donner un joyau *cintāmaṇi* à celle de ses femmes qui aura la plus belle parure. Sujātā s'habille simplement et paraît dans une attitude décente et recueillie. Le roi lui donne le joyau.

Le conte 72 du *Sūtrālaṃkāra* est construit sur un thème analogue : *Ou-yue-ki*, roi d'Açmaka, fait envoyer un collier de perles à une femme qui, par une fenêtre a contemplé le Buddha. « Ce n'est pas sa beauté éclatante qui m'a impressionné, dit-il, c'est seulement sa bonne action » (Trad. Huber p. 422).

2° Parmi les invités d'Açoka se trouve un jour un religieux dont l'haleine est parfumée comme la fleur de lotus. Il explique au roi étonné qu'il est ainsi récompensé d'avoir fait l'éloge de la Loi au temps du Buddha Kāçyapa.

Ce thème devait être populaire car il a été mainte fois développé. On le retrouve dans l'*Avadāna-Çataka* (*Sugandhi*, 62), dans le *Kalpa-druma-avadāna* (16), dans l'*Apadāna* pali (*Sugandha* et *Cula-Sugandha* IV, 10.

Voir Feer, *Avadāna-Çataka* p. 240), dans le *Sūtrālaṃkāra* (55), dans le *Karma-Çataka* (X, 1, 10, analysé par Feer, dans *Journ. As.* 1901, I, p. 76) et dans le *Tchoung-king-siuen-tsa-p'i-louen* (Tōk. XIX, 7, 17[a]). Dans les trois premiers recueils, Sugandhi n'est pas contemporain d'Açoka, mais du Buddha Çākyamuni. De tous ces récits parallèles, celui du Sūtrālaṃkāra est le plus voisin de l'A. W. Tch.

3° Malgré la défense du roi Açoka, une des reines se rend auprès d'un Maître de la Loi et entend sa prédication. Elle confesse sa faute au roi qui lui pardonne et autorise les femmes des appartements intérieurs à s'approcher des religieux.

La même histoire est racontée dans le *Sūtrālaṃkāra* (30). Le fond du récit est identique, mais Açvaghoṣa a beaucoup développé et orné ce qui n'est qu'indiqué dans l'A. W. Tch.

4° Açoka se prosterne devant un *çrāmaṇera* de sept ans; mais il a honte de son acte. L'enfant lui donne une leçon.

Le même sujet est longuement traité dans le conte 3 du *Sūtrālaṃkāra*. Toutefois, dans le récit d'Açvaghoṣa, ce n'est plus Açoka mais un autre *dānapati* qui fait peu de cas des *çrāmaṇera*. D'après l'A. W. Tch. il y a trois êtres qu'il ne faut pas mépriser, même quand ils sont petits: le *çrāmaṇera*, le fils du roi et le serpent. Açvaghoṣa ajoute un quatrième terme : le feu.

5° Un brahmane se transforme en *mahoraga* et, suivi de 499 de ses compagnons, il entre au palais d'Açoka. Le roi leur offre à manger, mais ils ne veulent d'autre nourriture que la chair des Çramaṇa. On prévient le sthavira Yaças qui convoque les religieux du Kukkuṭa-ārāma. Le plus jeune de tous, un çrāmaṇera de sept ans, obtient l'autorisation de se rendre au palais. Arrivé en présence du roi, il déclare qu'il consent à être mangé, mais demande qu'auparavant on lui serve un dernier repas. Il engloutit alors tous les mets des cuisines et les provisions des magasins. Puis il dévore successivement les 499 brahmanes et leur chef. Après ce repas pantagruélique,

les aliments se retrouvent au Kukkuṭa-ārāma ainsi que les brahmanes honteux et repentants.

Ce conte est reproduit dans le *Tsa-pi-yu-king* (Tōk. XIX, 7, p. 29[a]) avec cette différence que les aliments se retrouvent non au Kukkuṭa-ārāma, mais au Jetavana.

6° Les ministres d'Açoka le blâment de se prosterner devant les religieux. Il leur ordonne à chacun de se procurer la tête d'un animal mort et d'aller la vendre au marché. Yaças, qui est chargé de vendre la tête d'un homme mort, ne peut trouver d'acquéreur. Açoka prouve par ce moyen que notre corps est un vil objet et qu'on ne doit pas craindre de l'humilier.

Ceci est le sujet du 16e conte du *Sūtrālaṃkāra*. Le récit d'Açvaghoṣa a été incorporé, sous une forme un peu abrégée, dans le *Divyāvadāna*, p. 382—384 (Cf. Huber, B. E. F. E.-O. IV, p. 719 et suiv.).

7° Une servante trouve une pièce de bronze dans les ordures et en fait don au saṃgha. En récompense de cette bonne action, elle s'incarnera dans le sein d'une concubine d'Açoka et renaîtra, tenant à la main une pièce d'or.

Dans le 83e récit de l'*Avadāna-Çataka*, pour avoir déposé jadis deux pièces d'or sur un stūpa du Buddha Kāçyapa, Hiraṇyapāṇi renaît aux temps de Çākyamuni, portant deux pièces d'or dans ses mains. De même, dans le 20e conte de la *Ratna-avadāna-mālā* (Cf. Feer, *Avad. Çat.* p. 317). Dans le *Sūtrālaṃkāra* (22), il s'agit bien, comme dans l'A. W. Tch., d'une servante qui donne deux pièces de bronze trouvées dans les ordures, mais elle obtient sa récompense de son vivant : un roi, qui n'est pas nommé, l'aperçoit, l'aime et l'épouse.

8° Açoka possédait dans son trésor un joyau *cintāmaṇi* qui avait appartenu au roi Ajātaçatru. En découvrant les qualités merveilleuses de cette pierre, le roi se dit qu'au temps du Buddha les hommes avaient de grands mérites.

On verra plus loin que l'Histoire de Tāranātha contient un récit analogue.

9° Açoka reçoit dans son palais le Vénérable Piṇḍola. Celui-ci boit abondamment du lait fermenté sans en être incommodé; il explique au roi qu'au temps du Buddha l'eau pure était aussi capiteuse que les liqueurs fortes d'aujourd'hui.

10° Sur les conseils du sthavira Yaças, Açoka fait une quête. Une vieille femme, qui n'a pour tout bien qu'une pièce de cotonnade dont elle est vêtue, la donne au roi en cachant sa nudité.

La même histoire est racontée dans l'*Avadāna-Çataka* (*Vastraṃ*, 55), dans le *Dvāviṃçati-avadāna* et la *Ratna-avadāna-mālā* (cf. Feer, *Avad.-Çatak.* p. 216—217), et dans le *Tsa-pao-tsang-king*. Toutefois, dans tous ces récits, la quête est faite, non par le roi Açoka, mais par Anātha-piṇḍika.

11° La quête d'Açoka continue. Il va recueillir en tous lieux des offrandes pour le Saṃgha. Deux époux pauvres, ne pouvant autrement faire l'aumône, empruntent une somme d'argent et se donnent eux-mêmes en gage.

Le même thème reparaît sous une forme très développée dans le 76e récit du *Sūtrālāṃkāra*, mais sans la moindre allusion au roi Açoka ni à la quête qu'il aurait faite.

12° Açoka voulait prendre les reliques que le roi Ajātaçatru avait déposées dans le Gange. Leur accès était défendu par une roue armée de glaives que le courant faisait tourner. On réussit à immobiliser la roue, mais sans pouvoir obtenir les reliques qui étaient gardées par un grand *nāgarāja*. Le roi fit fondre deux statues d'or d'égale dimension qui le représentaient lui-même ainsi que le dragon. On les pesa et on vit que la statue du *nāgarāja* était deux fois plus lourde que celle d'Açoka. Le roi tâcha dès lors à s'acquérir des mérites; le poids de sa statue augmenta et, quand elle fut la plus lourde, il se rendit au bord du Gange avec ses troupes et put s'emparer des reliques.

La même légende est rapportée dans le *Tsa-pi-yu-king* (Tōk. XIX, 7, p. 297), dans le *T'ien-tsouen-chouo-A-yu-wang-pi-yu-king* (Tōk. XXIV, 8, p. 65[a]), dans l'*Avadāna-kalpalatā* (n° 73) et dans l'Histoire de Tāranātha (voir *infra* p. 194).

Comme on voit, la plupart des contes du dernier chapitre de l'A. W. Tch. se retrouvent dans d'autres recueils : *Avadāna-Çataka*, *Avadāna-kalpa-latā*, *Tsa-pi-yu-king*, etc., et surtout *Sūtrālaṃkāra*. Toutefois, dans aucun cas nous ne pouvons affirmer que le compilateur de l'A. W. Tch. a fait un emprunt direct à l'une de ces collections. Les sujets des récits sont les mêmes; mais les détails et la forme diffèrent sensiblement. Le dernier chapitre de l'A. W. Tch. paraît indépendant de toutes les œuvres littéraires actuellement connues.

La différence est particulièrement sensible quand on compare les sobres récits de l'A. W. Tch. aux somptueux avadāna d'Açvaghoṣa. Tandis que ce dernier orne richement le texte des contes, le compilateur de l'A. W. Tch. ne donne que l'essentiel; les procédés de l'*alaṃkāra* lui sont complètement étrangers. A cet égard, l'opposition est remarquable entre le « conte de la tête de mort » inséré dans le dernier chapitre de l'A. W. Tch. (n° 6) et celui du Sūtrālaṃkāra (n° 16) dont l'original a passé dans le Divyāv. Dans le premier cas, nous avons l'histoire nue, sans ornement poétique; dans le second, le talent de l'écrivain est manifeste. Si la compilation de l'A. W. Tch. était postérieure à la rédaction du Sūtrālaṃkāra, on y discernerait sans doute l'influence d'Açvaghoṣa, comme dans le Divyāv. Les grands écrivains ont toujours eu le privilège d'être imités. Puisque la manière d'Açvaghoṣa ne se décèle dans aucun des récits communs au dernier chapitre de l'A. W. Tch. et au Sūtrālaṃkāra, j'incline à penser que le premier est antérieur au second.

On peut se représenter les choses de la façon suivante. L'époque cachemirienne est caractérisée par l'abondance

d'écrits nouveaux qui reproduisent, adaptent, développent, commentent des éléments anciens (voir *supra* p. 15). Alors paraissent de nombreux recueils de contes, tels l'*Avadāna-Çataka*, le *Sūtrālaṃkāra*, etc., dont les auteurs reprennent de vieux thèmes en les déguisant un peu pour les rajeunir. Le dernier chapitre de l'A. W. Tch. serait une compilation de ce genre. Un écrivain s'inspirant de la littérature antérieure, et peut-être aussi de la tradition populaire, aurait fait choix de divers récits dont quelques-uns faisaient déjà partie du cycle d'Açoka, les autres étant susceptibles d'être rapportés à la même époque; et le recueil ainsi formé aurait été ajouté à l'Açokāvadāna.

Un examen attentif de la matière même des contes va montrer que les choses ont dû se passer ainsi. L'analyse révèle en effet dans le dernier chapitre de l'A. W. Tch. des éléments d'âges et de provenances divers, dont les plus récents ne peuvent être antérieurs à la période cachemirienne.

* * *

Nous avons suivi précédemment les métamorphoses de Yaças qui, d'abord religieux dans un monastère du pays de Vṛji, paraît ensuite dans l'Açokāv. sous les traits d'un abbé du Kukkuṭa-ārāma, conseiller spirituel du roi Açoka, tandis que dans les productions de l'Ecole cachemirienne, le même nom finit par désigner un ministre impie et malveillant. Dans les contes 5 et 10 du dernier chapitre de l'A. W. Tch., Yaças est sthavira du Kukkuṭa-ārāma et directeur de conscience d'Açoka. Dans le conte 6, il tient le rôle du grand dignitaire incrédule. Ces trois récits ne sauraient appartenir à un ensemble cohérent de légendes. Les deux premiers attribuent encore à Yaças le titre qu'il portait pendant la période de Mathurā, tandis que le troisième présente un avatar cachemirien du même personnage.

Nous avons également distingué plusieurs phases dans l'évolution des traditions relatives à Piṇḍola. Dans les

récits les plus anciens, qui remontent sans doute à la période magadhienne, la culpabilité de ce disciple est flagrante et indiscutable. Par contre, dans les Vinaya, sa faute est sensiblement atténuée. La plupart des recensions de l'Açokāv. n'y font qu'une allusion discrète; l'A. W. Tch. la passe même sous silence. On s'achemine ainsi par degrés vers un dernier état de la tradition marqué par la complète réhabilitation de Piṇḍola. C'est sans aucun doute à ce résultat que visait l'auteur du conte 9 de l'A. W. Tch. Le parti-pris d'excuser Piṇḍola y est manifeste. Quelles subtilités pour rétablir la réputation de ce saint! Son intempérance n'est qu'apparente. Elle tient uniquement à ce que toutes choses ont dégénéré depuis le Buddha. Les boissons fermentées d'aujourd'hui n'ont pas plus de saveur que l'eau de jadis. Piṇḍola, qui a conservé la robuste constitution des hommes d'autrefois, peut boire des liqueurs fortes comme un homme ordinaire boit de l'eau pure.

L'importance attribuée au personnage du *çrāmaṇera* dans le dernier chapitre de l'A. W. Tch. est encore un trait qui dénote une rédaction tardive. Dans l'Açokāv., après l'offrande à l'arbre de Bodhi, le roi Açoka reçoit dans son palais l'assemblée des religieux. Voyant deux *çrāmaṇera* qui échangent des aliments et des douceurs, il se dit en riant : «Voilà des *çrāmaṇera* qui jouent à un jeu d'enfants». Mais il est bientôt détrompé par le sthavira Yaças qui lui dit : « Ce sont deux arhat qui se cèdent leur part avec un égal détachement». Peu après, les deux *çrāmaṇera* ayant deviné les pensées secrètes du roi, celui-ci se prosterne devant eux et leur parle avec respect (Burnouf. *Introd.*, p. 402—403).

Ce petit épisode, destiné à prouver la sainteté des religieux même très jeunes, est un hors-d'œuvre. Mais, dans certaines rédactions plus récentes, le *çrāmaṇera* vient au premier plan de la légende. Dans l'Histoire de Tāranātha, le bhikṣu Samudra de l'Açokāv. est remplacé

par un novice qui convertit le roi et son cruel geôlier. Açoka, saisi de remords, détruit alors la prison infernale.

Dans le Dīpavaṃsa, qui est sans doute la plus ancienne des chroniques singhalaises, Açoka est converti par le *samaṇa* Nigrodha (*Dīpav.* VI, 34). Dans le Mahāvaṃsa plus récent, Nigrodha n'est plus un *samaṇa*, mais un jeune *sāmaṇera* (*Mahāv.* V, 37) (1).

On peut suivre la même évolution dans les contes 4 et 5 du dernier chapitre de l'A. W. Tch. Dans le premier de ces récits, le roi apprend à ne pas mépriser les très jeunes *çrāmaṇera*. C'est à peu près la même donnée que dans l'épisode correspondant de l'Açokāv. Au conte 5 l'importance du *çrāmaṇera* est fortement accentuée. Le récit s'ouvre sans doute avant la conversion d'Açoka puisque le roi reçoit dans son palais des brahmanes ennemis du Buddha et leur offre à manger. Il se termine par la victoire du *çrāmaṇera* de sept ans qui dévore tous ses adversaires. Le roi dit alors à l'enfant : « O *Ācārya*, que vous me fassiez monter dans le ciel ou entrer sous terre, je vous suivrai partout ! » Ces paroles laissent entendre que dans la légende d'où cet épisode a été tiré, la conversion du roi était l'œuvre du *çrāmaṇera*. L'équivalent ne se retrouve que dans des textes tardifs : Mahāvaṃsa, Histoire de Tāranātha. Dans l'Açokāv. plus ancien, et même dans le Kuṇālasūt. de la période cachemirienne, Açoka est converti par un religieux d'âge mûr. L'auteur du dernier chapitre de l'A. W. Tch. s'est donc fait l'écho de traditions singulièrement évoluées.

Il paraît certain qu'il a emprunté au moins deux de ses récits (contes n° 5 et 12) à la Chronique d'Açoka dont s'inspirèrent à leur tour Kṣemendra et Tāranātha. Ce dernier raconte que des *nāga* ayant dérobé à des

(1) Dans la Samanta-pāsādikā (*Suttavibhaṅga* I, p. 302), ce personnage est désigné tantôt par le titre de *thera*, tantôt par celui de *sāmaṇera*.

marchands une cargaison de pierres précieuses, Açoka leur ordonna de restituer ces joyaux. L'ordre du roi fut inscrit sur une plaque de cuivre qu'on jeta dans le Gange. En même temps on plaça sur une éminence deux statues d'or représentant le roi et un *nāga*. Bientôt un ouragan s'éleva; la plaque de cuivre fut projetée devant la porte du palais et l'image d'Açoka fut renversée. Le roi, voyant que ses mérites étaient insuffisants, résolut d'en acquérir de nouveaux : il reçut 60.000 Arhat dans son palais. Alors les *nāga* reconnurent sa puissance et restituèrent les pierres précieuses (*Histoire* de Tāran, p. 31).

Plus tard, dans le dessein de se procurer les reliques du Buddha qui avaient été recueillies par le roi Ajātaçatru, Açoka fit creuser la terre. Les travailleurs furent effrayés par une roue de fer qui tournait en lançant des flammes. On déversa dans le trou l'eau d'une rivière; alors la roue s'arrêta et le feu s'éteignit. On recommença de creuser et l'on finit par découvrir un cercueil de fer contenant une grande quantité de reliques ainsi que de nombreuses gemmes si précieuses que toutes les richesses du roi ne pouvaient égaler la valeur d'un de ces joyaux (1). Açoka prit une grande quantité de reliques, referma le cercueil et remit la roue de fer à sa place (*Histoire* de Tāran. p. 34).

Nous pouvons distinguer dans ces deux épisodes les thèmes suivants :

a) emploi de statues d'or pour comparer la puissance du roi à celle des *nāga*;

(1) D'après le conte 5 de l'A. W. Tch., Açoka possédait un joyau *cintāmaṇi* qui avait appartenu au roi Ajātaçatru et sur lequel ce dernier avait fait graver l'inscription suivante : « Légué à un pauvre roi, le futur Açoka ». Dans le récit de Tāranātha (*Histoire*, p. 35), quand Açoka fait creuser la terre afin de prendre les reliques enfouies par Ajātaçatru, il trouve une plaque de cuivre où il est écrit qu'à l'avenir les reliques du Tathāgata seront recueillies par « un pauvre roi ». Les deux traditions sont très voisines, sans toutefois coïncider complètement.

b) le roi, dont les mérites s'accroissent, finit par triompher des *nāga*;

c) la roue de fer qui défend l'accès des reliques;

d) les joyaux merveilleux d'Ajātaçatru;

e) le roi s'empare des reliques.

Ces cinq thèmes se retrouvent au complet dans le dernier chapitre de l'A. W. Tch., mais l'ordre suivi n'est pas le même que dans la chronique de Tāranātha. Dans l'A. W. Tch., *a*, *b*, *c*, *e*, sont groupés dans un seul avadāna, le douzième de la série; le thème *d* developpé à part forme le conte n° 5. Dans Tāranātha, *a* et *b* constituent l'avadāna de la « Soumission des *nāga* »; *c*, *d*, *e* sont fondus dans un autre épisode intitulé : *Caitya-avadāna*.

Il ressort de cette analyse que le dernier chapitre de l'A. W. Tch. est un recueil de contes formé de matériaux divers. Plusieurs récits, par certains côtés, ne sont pas plus évolués que les parties anciennes de l'Açokāv.; d'autres sont au même niveau que les productions de l'Ecole cachemirienne. J'en conclus que la rédaction de cette petite anthologie ne saurait être antérieure au début de l'ère chrétienne; elle serait alors plus tardive que la prophétie de l'A. W. Tch. sur la destruction de la Loi et, *a fortiori*, que l'Açokāv. lui-même.

Quel but se proposait l'auteur? Voulait-il simplement compléter la Geste d'Açoka en y ajoutant une série de contes recueillis indifféremment dans d'autres écrits, ou bien désirait-il faire partager à ses lecteurs quelques-unes de ses convictions et de ses idées? Faisait-il œuvre d'érudit ou de philosophe? Offrait-il en toute impartialité le résultat de ses recherches ou au contraire le choix des morceaux laisse-t-il entrevoir en quelque mesure la personnalité du compilateur et les tendances de son époque? Ces problèmes ne comportent peut-être pas de solutions définitives. Nous devons du moins nous efforcer d'y projeter quelque clarté.

* * *

A la fin du 74me conte du Sūtrālaṃkāra, après un repas offert à la communauté des religieux par un brahmane de Mathurā, le Sthavira prêche la Loi. Son exposé porte sur le Traité des Aumônes, le Traité des Défenses, et le Traité de la Naissance dans le ciel. M. Sylvain Lévi a montré que la même série paraît à plusieurs reprises dans le Sūtrālāmkāra. Ainsi, p. 45 : « Parce qu'ils [les ṛṣi] pratiquaient l'aumône, observaient les défenses et disaient la vérité — ils ont obtenu de renaître dans le ciel ». — p. 130 : « Donner l'aumône et dompter les sens — Voilà le chemin qui conduit au ciel ». Et de même encore p. 439 : « L'observance des défenses, l'aumône et un cœur bien dompté — Voilà ce qui donne la naissance dans le ciel » (Sylvain Lévi, *Açvaghoṣa*, p. 179).

Le 3e conte du dernier chapitre de l'A.W. Tch. apporte sur ce sujet des précisions intéressantes. « Quand les Maîtres de la Loi exposaient la Loi pour les femmes, ils exposaient ordinairement le Traité des Aumônes, le Traité des Défenses, et le Traité de la Naissance au ciel ». La suite du récit montre que ces trois textes constituaient une sorte de catéchisme à l'usage des laïcs et spécialement des femmes. Ceux qui voulaient ensuite parfaire leur instruction devaient étudier d'autres ouvrages, notamment le Sūtra des Quatre Vérités; ils parvenaient alors aux dignités qui, depuis l'état de Çrotāpatti jusqu'à celui d'Arhat, jalonnent la voie de la délivrance. Ceux qui s'en tenaient aux trois traités élémentaires énumérés ci-dessus devenaient *upāsaka* ou bien *upāsikā*; ils connaissaient tous les devoirs d'un pieux laïc qui sont la pratique des aumônes et l'observation des cinq défenses principales; leur récompense était, non le *nirvāṇa*, mais la renaissance parmi les dieux.

Hors de la littérature des contes, cette doctrine est attestée dans des ouvrages canoniques. Dans le sūtra de l'Ekottara-āgama relatif à la conversion de Çrīgupta, Bhagavat « pour Çrīgupta et pour les quatre-vingt-quatre mille créatures récita le çāstra. Le çāstra, c'est le çāstra du

Don, le çāstra des Défenses et le çāstra de la Naissance au ciel». (Sylvain Lévi, *Açvaghoṣa*, p. 179. Cf. *infra* p. 209.) Le *P'i-ni-mou-louen* cite le Traité des Aumônes, le Traité des Défenses, le Traité de la Renaissance au ciel et le Traité du Nirvāṇa (Tōk. XVII, 9, p. 27[b], col. 6). La *Sarvāstivāda-vinaya-vibhāṣā* énumère dans le même ordre la prédication sur les aumônes, sur les défenses et sur la renaissance au ciel à propos de la règle qui interdit aux religieux de demander des vêtements à un *upāsaka* d'un village éloigné (Tōk. XVII, 7, p. 25[a], col. 20). L'*Abhidharmāmṛta-çāstra,* dont l'auteur est le bhadanta Ghoṣa et qui fut traduit en chinois entre 220 et 265, traite dans le premier *varga* du don et de l'observation des défenses. Après avoir défini ces deux termes, l'auteur ne manque pas d'indiquer la renaissance au ciel parmi les récompenses réservées aux hommes vertueux (Tōk. XXIV, 1, p. 1[b] et 2[a]).

Entre les divers ouvrages que nous venons de citer, tous ceux dont la date peut être fixée d'une manière approximative paraissent appartenir à la même époque. Le Sūtrālaṃkāra et le dernier chapitre de l'A. W. Tch. ont probablement été rédigés pendant la période cachemirienne. J'ai montré ailleurs que l'Ekottara-āgama traduit en chinois a dû être composé dans un des pays de l'Inde du Nord, alors que le Bouddhisme y était déjà florissant (*Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha*, Chap. II, p. 81). Ceci nous ramène encore vers la période cachemirienne. Quant au bhadanta Ghoṣa, auteur de l'*Abhidharmāmṛta-çāstra*, la place qu'il occupe dans les listes de filiation des docteurs de l'Ecole Sarvāstivādin prouve qu'il vivait à peu de distance d'Açvaghoṣa (Sylvain Lévi, *Açvaghoṣa,* p. 123). Enfin la tradition rapporte que les Arhat du troisième Concile réuni sous le règne de Kaniṣka composèrent la *vibhāṣā* du Vinaya. Comme l'a fait justement observer Watters, rien ne prouve que la traduction chinoise de la *Sarvāstivāda-vinaya-vibhāṣā* corres-

ponde précisément à l'œuvre du troisième Concile (*On Ywan-Chwang travels,* I, p. 276). Toutefois, cette version est la seule *Vinaya-vibhāṣā* actuellement connue; son titre, ainsi que son attribution à l'Ecole Sarvāstivādin, tendent à l'apparenter à l'œuvre du troisième Concile dont elle est peut-être un résumé.

On peut inférer de cette concordance chronologique que les trois Traités des Aumônes, des Défenses et de la Renaissance au ciel étaient couramment en usage pendant la période cachemirienne. Malheureusement nous ne pouvons nous flatter d'en avoir le texte. Il existe bien dans les collections chinoises et dans le Kandjour tibétain divers ouvrages qui correspondent probablement à l'un de ces Traités, par exemple le *Fo-chouo-pou-che-king* (Njio 810) et le *Fo-chouo-fen-pie-pou-che-king* (Njio 930) qui traitent tous deux des Aumônes, le *Fo-chouo-yeou-p'o-sai-ou-kiai-siang-king* (Njio 1114) relatif aux cinq observances des *upāsaka,* le *Draṅ-sroṅ-rgyas-pas-źus-pa* sur « la nature et les diverses sortes de la Charité et du Don des Aumônes » (Feer, *Catalogue du Kandjour*, p. 218 *in fine*), le *Lha'i-mdo-ñuṅ-ṅu* sur les œuvres qui font gagner le ciel, (Feer, *ibid.*, p. 281, n° 27) etc. Mais nulle part nous ne trouvons au complet la série des trois çāstra que les textes canoniques et littéraires s'accordent à mentionner dans un ordre constant. De ce qu'elle fait défaut dans nos collections, il ne faut pas se hâter de déduire que cette triade avait une importance secondaire. Tout porte à croire au contraire que la systématisation des matières enseignées aux laïes est un fait cardinal dans l'évolution du Bouddhisme.

Dans le fameux édit de Bhabra, Açoka recommandait au clergé magadhien de répandre l'enseignement d'un certain nombre de textes sacrés. Il ajoutait : « Ces morceaux religieux, je désire que de nombreuses confréries de bhikṣu et de bhikṣuṇī les entendent fréquemment et les méditent; de même les dévôts laïques des deux sexes » Senart, *Inscriptions de Piyadasi,* II, p. 208). A ce stade,

il n'est point question d'un enseignement réservé aux laïcs; les mêmes textes sont médités par les religieux, les religieuses, les *upāsaka* et les *upāsikā*. Cette unité doctrinale s'explique en tenant compte des caractères généraux du Bouddhisme primitif. « A mon avis, dit M. Senart, parlant des inscriptions d'Açoka, nos monuments sont les témoins d'un état du buddhisme, sensiblement différent de ce qu'il est devenu plus tard; il nous y apparaît comme une doctrine toute morale, médiocrement préoccupée de dogmes particuliers et de théories abstraites, peu embarrassée d'éléments scolastiques et monastiques, peu portée à insister sur les divergences qui la séparent des religions voisines . . . . Autant qu'il nous est possible d'en juger, le caractère des quelques morceaux énumérés par Piyadasi à Bhabra s'accorde tout à fait avec un pareil état du buddhisme. Une autre remarque encore a son prix : nulle part, dans les récompenses qu'il offre en perspective à la vertu, Piyadasi ne fait allusion au *nirvāṇa*; c'est toujours du *svarga* qu'il parle (éd. VI, IX, Dh. éd. dét. I); sans doute le roi peut choisir de préférence un terme familier à tous les esprits, plus aisément commun à toutes les doctrines. Malgré tout, ce silence absolu me semble significatif; il indique bien une époque antérieure aux développements métaphysiques et spéculatifs » (Senart, *ibid.*, II, p. 322). Ainsi, pendant la période magadhienne, la simplicité de la doctrine, son caractère moral et vraiment humain la rendaient accessible à tous. Religieux et laïcs pouvaient en pénétrer le sens, sans qu'il fût besoin d'un long stage. Tous les dévots poursuivaient, ce semble, le même objet : la félicité dans l'autre monde. Il n'y avait donc pas inégalité absolue entre les catégories de fidèles; le même enseignement s'adressait aux uns et aux autres.

Plus tard, en s'infiltrant parmi les brahmanes du Madhyadeça, au contact des théories ésotériques de l'Upaniṣad, la doctrine se chargea d'éléments scolastiques; ses zélateurs prirent goût aux spéculations philosophiques et

à l'abstraction. Ce changement eut naturellement pour effet d'accroître l'influence des théologiens et de donner à l'Eglise une constitution plus aristocratique. J'ai déjà montré que les théologiens avaient contribué à répandre un idéal nouveau. Dans les écrits anciens, Ānanda est le type accompli du çramaṇa; tendre, dévoué, pitoyable, c'est un personnage profondément humain. Mais bientôt on rêva une vertu plus sublime et plus extraordinaire; on imagina un état de perfection absolue comportant la possession des pouvoirs magiques et des supersavoirs (*abhijñā*). Anuruddha fut un des modèles de l'Arhat, du Saint impassible, impeccable et omniscient. (Cf. *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha,* p. 42 et 46.) L'Arhat a des qualités merveilleuses qui l'élèvent fort au-dessus du niveau commun de l'humanité; il tient du *yogin* et du *ṛṣi*; c'est l'ascète brahmanique transporté dans le monde bouddhique.

Cette conception transcendante du Saint était en relation avec une nouvelle théorie de l'au-delà. Pendant la période magadhienne, l'autre monde est en quelque sorte le prolongement du monde terrestre (cf. *supra* p. 152). Les rois des morts comme les souverains d'ici-bas, reçoivent les bons dans leur palais et jettent les méchants au cachot. Dans le ciel comme dans l'enfer, la vie se poursuit, meilleure ou pire que dans notre monde; elle n'est pas spécifiquement différente de la vie humaine. Plus tard, pendant la période de Kauçāmbī et de Mathurā, le pessimisme des philosophes pénètre et transforme le Bouddhisme. La vie est mauvaise sous toutes ses formes. L'Arhat aspire au *nirvāṇa*. L'extinction complète et définitive est le privilège du Saint.

L'Arhat, comme le yogin, n'arrive à l'émancipation qu'en se soumettant à une discipline, je dirais volontiers à un entraînement. Dès lors, il n'y a point de salut hors de la vie religieuse. Le moine est plus près de la délivrance que le laïc, et l'Arhat que l'*anāgamin* ou que le

çrotāpanna. On aboutit ainsi à subdiviser l'Eglise en un certain nombre de groupes hiérarchisés, un peu sur le modèle de la société brahmanique.

Ainsi, contrairement à ce qu'il était encore au temps d'Açoka, le Bouddhisme est devenu pendant la période de Kauçāmbī et de Mathurā tel qu'il apparaît, par exemple, dans la plupart des œuvres du Canon pali : une doctrine abstraite et scolastique, subordonnant l'univers entier à l'Arhat, dominé lui-même par l'unique préoccupation du *nirvāṇa*. L'Eglise primitive a été transformée par le monachisme. La religion n'est plus destinée à mettre à la portée de tous quelques simples vérités morales ; désormais elle n'offre qu'à une élite un idéal surhumain.

La fin suprême de la doctrine est de former des Arhat et de conduire au *nirvāṇa*; les dévots laïcs, les *çrotāpanna* eux-mêmes sont des voyageurs ballottés sur l'océan de la transmigration ; seul l'Arhat a touché la rive. On ne doit donc pas s'attendre à voir les théologiens formuler un enseignement dont le but avoué soit de renaître parmi les dieux et par conséquent de prolonger le séjour dans le *saṃsāra*. Sans doute, on a pu enseigner pendant la période de Kauçāmbī et de Mathurā que la renaissance au ciel était la conséquence des mérites acquis précédemment ; cela était strictement conforme à la doctrine du *karman*. Mais, aux yeux des hommes éclairés, ce résultat devait paraître si imparfait, si insuffisant qu'on ne pouvait songer à le rechercher pour lui-même. La lecture des textes vient d'ailleurs conformer ces déductions.

L'A. W. K. et l'A. W. Tch. contiennent chacun un long chapitre où sont racontées les multiples conversions opérées par Upagupta. Ce chapitre appartient sans doute à l'Açokāv. puisqu'il est commun aux deux principales recensions de cet ouvrage. Tous les récits qui le composent se terminent de la même manière : le personnage qui reçoit l'enseignement d'Upagupta parvient invariablement à la dignité d'Arhat. Il est visible que, pour l'auteur de l'Açokāv., la

fonction du patriarche était de former des Arhat, d'arracher les hommes au cycle des renaissances. Il eût paru indigne d'un grand saint de convertir des laïcs destinés à renaître au ciel.

Passons aux écrits des Sthavira, les rivaux de l'Ecole Sarvāstivādin. On a vu que les récits des annales singhalaises relatifs au règne d'Açoka ne sont pas tous du même âge. Quelques-uns se rapportent probablement au temps où les Sthavira fondaient leurs premiers établissements dans la région entre Kauçāmbī et Ujjayinī; d'autres, plus tardifs, font partie de la chronique légendaire de Ceylan et sont par conséquent postérieurs à l'évangélisation de la grande île (cf. *supra* p. 111). Au premier groupe appartient sans doute le récit concernant l'envoi de missionnaires chargés de répandre la Loi dans tous les pays; cette tradition est certainement ancienne puisqu'elle est confirmée, au moins en partie, par les inscriptions mêmes de Piyadasi. Parmi les sutta prêchés par les envoyés royaux, nous notons en premier lieu le Devadūta-sutta (*Mahāv.* XII, 29). La prédication s'adressait à des laïcs non encore convertis; et pourtant, il n'est fait mention d'aucun des trois çāstra des Aumônes, des Défenses et de la Renaissance au ciel.

Le récit de la conversion du roi de Ceylan et de ses sujets par Mahinda est probablement moins ancien; il fait partie des légendes proprement singhalaises. Le frère d'Açoka est l'apôtre fabuleux de Ceylan, tout comme Dharmavivardhana est l'apôtre du Cachemire dans le Kunālasūt. Le prince missionnaire convertit la reine Anulā et ses femmes en leur récitant le *Petavatthu*, le *Vimānavatthu* et le *Saccasaṃyutta* (*Dīpav.* XII, 84). Ailleurs, il prêche le *Devadūta-sutta*, le *Bālapaṇḍita-sutta*, (1) etc.

(1) Si le récit des conversions opérées à Ceylan par Mahinda est postérieur aux traditions relatives à l'envoi de missionnaires par Açoka, il est remarquable que le Bālapaṇḍita-sutta ne soit mentionné que dans

(*Dīpav.* XIII, 8, 13). Dans toutes ces circonstances, il n'est pas fait mention des trois çāstra qui paraissent si familiers aux écrivains de l'Ecole cachemirienne. Mahinda s'adresse d'abord à des femmes; il est visible qu'il ignore la règle citée par l'auteur du dernier chapitre de l'A.W.Tch., suivant laquelle les Maîtres de la Loi exposaient aux femmes les Traités des Aumônes, des Défenses et de la Renaissance au ciel.

La période cachemirienne paraît avoir été marquée par une réaction contre le monachisme et la constitution aristocratique de l'Eglise. En même temps, la doctrine s'humanise: l'idéal religieux est rendu plus accessible; en contradiction avec le dogme du Nirvāṇa, la renaissance au ciel redevient, comme aux premiers temps, l'espoir des âmes pieuses; en opposition avec la théorie de l'Arhat s'affirme une nouvelle conception du Saint. Ces tendances nouvelles s'expriment dans les diverses productions de l'École cachemirienne. Elles trouveront leur plein épanouissement dans la littérature du Grand Véhicule. Le désir de renaître au ciel contribuera fort à répandre la croyance au Paradis d'Amitābha et la seconde forme du culte de Maitreya, « celle qui a pour but dernier la naissance au Tuṣita » (Péri, d'après Matsumoto, *B. E. F. E.-O.* XI, p. 447). Les spéculations sur le rôle du Saint aboutiront à créer le type du Bodhisattva. « Le Petit Véhicule avait proposé un idéal de vie monastique qui visait exlusivement au salut pour l'individu; l'Arhat est un candidat au Nirvāṇa, et qui est impatient d'y entrer. Le Nirvāṇa consacre, comme une conséquence nécessaire, la dignité de l'Arhat. A l'Arhat du Petit Véhicule, le Grand Véhicule oppose le Bodhisattva; le saint, cette fois, loin de fuir le monde y rentre déli-

le premier texte, tandis que le Devadūta-sutta est déjà nommé dans la partie la plus ancienne de la légende. Ce fait semble de nature à corroborer l'opinion que j'ai avancée précédemment, à savoir que le Bāla-paṇḍita-sutta n'aurait été introduit dans les collections palies qu'à une date assez tardive (voir *supra* p. 129).

bérément et continue à agir, mais sans préoccupations personnelles, uniquement en vue d'assurer le salut des êtres vivants. La sainteté qui conduisait l'Arhat à anéantir définitivement pour lui le cycle des existences, y ramène au contraire le Bodhisattva par son libre consentement. La Loi qui était menacée de disparaître par la multiplication même des Arhat dans le Petit Véhicule, voit son maintien assuré par la multiplication des Bodhisattva dans le Grand Véhicule » (*Les Seize Arhat* . . . p. 131—132).

Cette évolution paraît avoir eu des causes politiques et sociales dont l'action commença de se faire sentir dès le début de la période cachemirienne. Les récits du temps des invasions, telle la prophétie relative à la destruction de la Loi, sont des productions d'une époque de décadence. Le goût de la discussion philosophique entraîne des discordes où sombre le prestige des docteurs. Les subtilités des théologiens et la casuistique des Vinayistes ont tellement enflé le Canon que rares sont les intelligences assez vastes pour embrasser l'ensemble de la doctrine. En quittant le terrain de la morale pratique où l'avaient placé ses fondateurs pour s'élever dans les nuages de la métaphysique, le bouddhisme a perdu tout contact avec la réalité. Mais le choc des invasions oblige les religieux à sortir de leur rêve. A l'école des brahmanes orgueilleux et raisonneurs, ils étaient devenus pédants et dialecticiens. Sous la domination des conquérants barbares, ils vont se faire plus simples et plus humains. Dans une société aussi mêlée que celle de l'empire des Kouchan, où les étrangers font la loi, les préjugés de race qui sont à la base de l'orgueil brahmanique doivent disparaître. Alors le sentiment religieux s'élargit et devient plus tendre. Définitivement épuré de tout élément particulariste, le bouddhisme se change en une religion universelle.

La doctrine qui prévaut à cette époque, c'est que la sainteté n'est pas le privilège d'une élite qui doit disparaître au bout de quelques générations. Devant les

perspectives illimitées d'expansion qui s'ouvrent pour eux en Asie Centrale, les bouddhistes comprennent que leur foi doit rayonner éternellement jusqu'aux confins de l'univers. La Loi du Buddha Çākyamuni pourra s'éclipser momentanément après un certain nombre de siècles; mais d'autres Buddha viendront. Maitreya lui-même sera suivi d'autres Sauveurs pendant des périodes si longues qu'on est pris de vertige à les contempler. C'est aux hommes de bonne volonté à préparer les voies des Buddha futurs.

Devant l'immensité de la tâche à accomplir, la vieille conception de l'Arhat pressé d'en finir et d'entrer dans le Nirvāṇa semble mesquine. La soif de l'apostolat, une pitié sans borne obligent les zélateurs de la Loi à demeurer dans le monde et à renaître pour le bien des générations futures. Dès lors, Piṇḍola était tout désigné pour incarner, des premiers, l'idéal nouveau. Son culte va devenir très populaire. Pendant la période précédente, son exclusion du Parinirvāṇa était le résultat d'une punition; cela ressort des récits des Vinaya et de trois des recensions de l'Açokāv. Désormais, il n'est plus besoin de châtiment pour expliquer sa survie. Sa mission de Protecteur de la Loi justifie assez la prolongation de son existence. Aussi voit-on disparaître toute allusion à la punition de Piṇḍola dans la plupart des productions de l'Ecole cachemirienne (cf. *supra* p. 189 et *infra* p. 211).

Tant que les dévots aspirèrent à entrer promptement dans le Parinirvāṇa, la supériorité de l'Arhat fut évidente. Du jour où il parut préférable de rester dans le monde pour contribuer au salut des créatures, toute l'échelle des valeurs fut renversée. L'ancienne hiérarchie des laïcs et des quatre degrés de religieux perdit beaucoup de son importance. Tel individu, clerc ou laïc, pouvait, n'étant point Arhat, renaître parmi les dieux et devenir ultérieurement un Buddha ou un compagnon de Maitreya. De là, chez les écrivains de l'Ecole cachemirienne, le souci de glorifier les humbles, les novices, les femmes, les laïcs

vertueux, parfois aux dépens des çramaṇa. La transformation de l'idéal religieux se traduit à la fois par l'abaissement de l'Arhat et par l'exaltation des autres catégories de fidèles.

Les relations du troisième Concile réuni par Kaniṣka traduisent ces nouveaux principes. D'après Hiuan-Tsang, les 499 Arhat qui formaient l'assemblée refusèrent d'abord d'admettre Vasumitra, parce qu'il n'avait point encore obtenu la délivrance. Mais il déclara qu'il se souciait fort peu d'acquérir le fruit d'Arhat; son but était de devenir Buddha. Un instant après, les deva prédirent que son vœu serait réalisé et qu'il succéderait à Maitreya (*Mémoires,* trad. Julien I, p. 176—177 et Watters I, p. 271). Dans l'Histoire de Tāranātha, le récit du Concile, bien que très résumé, est également instructif. Le chroniqueur tibétain discute diverses opinions d'après lesquelles l'assemblée aurait été composée de 500 Arhat, 500 Bodhisattva et 500 «*paṇḍita* ordinaires», ou bien de 500 Arhat et 5000 Mahābhadanta, ou bien de Vasumitra et de 400 Bhadanta. L'important est que, dans tous les cas, l'assemblée ne se composait pas uniquement d'Arhat, mais comprenait d'autres éléments, contrairement à ce qui s'était passé lors des deux premiers Conciles.

Si les récits du Concile de Kaniṣka attestent la décadence de l'Arhat, l'importance croissante des *upāsaka* nous est révélée par les textes réunis plus haut, concernant les trois Traités des Aumônes, des Défenses et de la Renaissance au ciel. Qu'on ait composé des traités spéciaux pour l'enseignement des laïcs et qu'on leur ait proposé pour récompense la renaissance dans le ciel, ces deux faits sont hautement significatifs.

Les tendances que nous venons d'attribuer aux penseurs de l'Ecole cachemirienne s'affirment en de nombreux sūtra de l'Ekottara-āgama. C'est ainsi que la nécessité de faire l'aumône et les heureuses conséquences qui en découlent y sont mainte fois proclamées. Par exemple, dans un sūtra

de la série des Triades, le don est au premier rang des œuvres qui assurent des mérites et permettent de renaître au ciel (Tōk. XII, 1, p. 49[b]). Ailleurs, le Buddha visitant un cimetière montre à un brahmane les os d'un homme qui pour avoir observé les cinq défenses et pratiqué les dix bonnes actions a obtenu de renaître au ciel (Tōk. XII, 1, p. 86[a], col. 6—10). A ne considérer que le 27[e] varga, on constate que les 2[e], 4[e] et 8[e] sūtra ont trait au don et à la façon de donner. Le 4[e] est particulièrement instructif. Le Buddha expose au Bodhisattva Maitreya que c'est par la façon de donner que les Bodhisattva Mahāsattva obtiennent les six *pāramitā* et l'illumination parfaite (Tōk. XII, 1, p. 80[b], col. 20). Ailleurs le Buddha énumère les récompenses promises à celui qui donne, savoir : la richesse, la dignité royale, la renaissance au ciel et même l'illumination parfaite (Tōk. XII, 1, p. 50[a]). L'importance attribuée au don et à la renaissance au ciel marque le retour à la morale simple du Bouddhisme primitif. Le don est la vertu laïque par excellence; en insistant sur son efficacité, le compilateur de l'Ekottara-āgama travaillait à répandre les vertus d'abnégation, de dévouement et de pitié, étrangères à l'Arhat impassible et indifférent.

La doctrine de l'Ekottara ne laisse pas d'être cohérente. Il faut que la Loi dure jusqu'au *bhadrakalpa* (Tōk. XII, 1, p. 87[a], col. 9). Ce ne sont pas les Arhat qui assureront sa durée, mais les dévots laïcs ou religieux qui, par leurs actes méritoires, obtiennent la renaissance au ciel. Ainsi tend à disparaître l'inégalité entre les quatre classes de fidèles. Très significatif à cet égard est le 6e sūtra du 27e varga. Bhagavat y donne cet enseignement : « Les Bhikṣu qui ont beaucoup entendu, qui connaissent complètement le passé et qui sont au clair sur le présent sont de beaucoup les premiers dans la grande assemblée. Les Bhikṣuṇī qui ont beaucoup entendu, qui connaissent . . . sont de beaucoup les premières dans la grande assemblée. Les Upāsaka qui ont beaucoup entendu . . . sont de beau-

coup les premiers dans la grande assemblée. Les Upāsikā qui ont beaucoup entendu . . . sont de beaucoup les premières dans la grande assemblée. Ces quatre sortes de personnes sont de beaucoup les premières dans la grande assemblée (Tōk. XII, 1, p. 81[a], col. 17, Cp. *Aṅguttara-nikāya* II, p. 8)». Dans ce sūtra, comme dans les listes de primautés qui sont au début de l'Ekottara, les quatre catégories de fidèles sont sur le même plan; l'ancienne hiérarchie tend à disparaître; le principe même du monachisme est menacé. Le même état d'esprit se reflète dans un autre sūtra de la Collection numérique. Un bhikṣu est mort à Çrāvastī. Le Buddha fait connaître que ce religieux renaîtra dans l'enfer. Au contraire, un maître de maison, qui est mort dans le même temps, obtiendra de renaître au ciel (Tōk. XII, 2, p. 13[b]). Ici encore se manifeste le désir de relever le prestige des laïcs dans l'Eglise.

On a déjà vu que Piṇḍola, le saint qui demeure dans le monde pour assurer la pérennité de la doctrine, était nécessairement désigné pour représenter l'idéal nouveau. La popularité croissante de sa légende pendant la période cachemirienne, est attestée par un sūtra de l'Ekottara-āgama qui n'a point encore été signalé. Ce texte est le premier du 28e varga. Il occupe à lui seul dans la traduction chinoise 112 colonnes de caractères, tandis que les sūtra suivants du même chapitre comptent respectivement 5, 18, 52, 22, 18 et 10 colonnes de caractères. Sa longueur suffirait à en révéler l'importance. Il ne sera pas inutile d'en donner un résumé.

La scène est au Bois des Bambous, à Rājagṛha. Les quatre grands Çrāvaka, Mahāmaudgalyāyana, Kāçyapa, Anuruddha et Piṇḍola se disent que le maître de maison Pa-t'i, bien que riche, ne fait pas l'aumône et qu'il n'a pas foi dans la Loi du Buddha. Il a établi dans sa demeure sept rangées de portes gardées chacune par un portier qui empêche les mendiants d'entrer. La sœur du maître de maison, nommée Nandā, n'est pas moins avare.

Anuruddha, se frayant un chemin sous la terre, pénètre dans la maison de Pa-t'i et se présente devant lui. Le riche est en train de manger une galette; il en donne au religieux un menu morceau. Anuruddha se retire et Pa-t'i fait des reproches au portier. Celui-ci répond que la porte était fermée et qu'il ne sait par où le religieux a passé.

Ayant achevé sa galette, le maître de maison entame un poisson. Kāçyapa se présente alors de la même façon. Même aumône légère. Kāçyapa disparaît. Mêmes reproches et même réponse du portier.

Après une conversation entre Pa-t'i et sa femme, Mahāmaudgalyāyana prend son essor et, traversant l'espace, paraît à son tour devant le maître de maison. Etonné de le voir assis dans les airs, Pa-t'i lui demande s'il est un *deva* ou un être surnaturel. Mahāmaudgalyāyana répond qu'il est un bhikṣu et qu'il est venu exposer la Loi. La leçon porte d'abord sur les deux sortes de dons qui sont : l'aumône et le don de la Loi, et sur les cinq défenses des *upāsaka*. Nous retrouvons ici la même formule que dans le sūtra de Çrīgupta : « Il lui exposa les merveilleux çāstra de la Loi, savoir : le çāstra du Don, le çāstra des Défenses, le çāstra de la Renaissance au ciel . . . » Et Pa-t'i se convertit après avoir entendu les quatre vérités.

Alors les trois Çrāvaka dirent à Piṇḍola : « Nous avons converti Pa-t'i; il te faut maintenant convertir Nandā ». En ce moment, celle-ci faisait une galette. Piṇḍola pénètre auprès d'elle en traversant la terre. Elle refuse de rien lui donner. Il accomplit en sa présence divers prodiges, mais elle refuse toujours de lui donner à manger. Finalement, le religieux arrête sa respiration. Effrayée, Nandā lui crie : « Revenez à la vie; je vous donnerai à manger ». Piṇḍola sort de l'extase. Trouvant alors que sa galette est trop grande, Nandā en fait une autre plus petite, mais soudain celle-ci s'agrandit. Elle recommence à en faire

une petite qui devient grande à son tour. Perdant patience, elle dit à Piṇḍola : « Choisissez celle que vous voudrez ! » Le religieux la conduit en présence du Buddha. Elle offre ses galettes au Tathāgata et à l'assemblée des bhikṣu. Lorsqu'ils sont tous rassasiés, le Buddha lui ordonne de donner le reste aux bhikṣuṇī, aux upāsaka, aux upāsikā et enfin aux pauvres. Et comme il en reste encore, le Buddha lui dit de jeter le surplus dans une eau pure. Alors Bhagavat lui expose la Loi, c'est-à-dire les çāstra : çāstra des Aumônes, des Défenses et de la Renaissance au ciel, ainsi que les quatre vérités. Nandā se convertit et reçoit les cinq défenses.

Or Pa-t'i et Nandā avaient un frère cadet qui était lié avec le roi Ajātaçatru. Apprenant la conversion de son frère et de sa sœur, il se réjouit fort et jeûna pendant sept jours ; après quoi, il fut invité à un repas par le roi de Magadha. Il envoya quelqu'un demander au Buddha quels étaient les aliments permis aux dévots laïcs. Le Buddha donna une instruction sur ce point et dit aux bhikṣu : « Désormais, je vous autorise à donner aux upāsaka les cinq défenses et les trois refuges ».

Ce sūtra est étroitement apparenté au récit correspondant du Vinaya des Mahīçāsaka dont il reproduit de longs passages (voir la traduction de ce récit dans *Les Seize Arhat* . . . p. 100—103). Il n'en est que plus instructif de relever les différences entre ces deux textes. Parmi les diverses rédactions du même épisode que contiennent les Vinaya, celle des Mahīçāsaka est caractérisée par un singulier mélange de données archaïques et d'innovations. Pour convertir la sœur de Pa-t'i, Piṇḍola fait mine de l'écraser avec un rocher, puis il rend son bras adhérent à la poêle où elle fait frire ses galettes. Ces moyens de contrainte sont évidemment répréhensibles et le Buddha ne manque pas de les blâmer. Ils appartiennent sans doute au premier état de la légende (voir *supra* p. 85). Plus récents paraissent au contraire certains artifices destinés

à excuser ou à glorifier Piṇḍola. Les autres Vinaya (Dharmagupta, Sthavira et Sarvāstivādin) ne mettaient en scène que deux Çrāvaka : Piṇḍola et Maudgalyāyana, et tandis que ce dernier refusait de manifester ses facultés surnaturelles en présence d'un laïc, Piṇḍola n'hésitait pas à commettre cette faute, s'attirant ainsi une réprimande du Buddha. Le récit des Mahīçāsaka fait intervenir « les quatre grands Çrāvaka : Kāçyapa, Maudgalyāyana, Anuruddha et Piṇḍola ». Dès lors, voici Piṇḍola qui prend rang parmi les plus grands saints de l'Eglise. En outre, Anuruddha, Kāçyapa et Maudgalyāyana pénètrent chez Pa-t'i par des moyens surnaturels. Piṇḍola est par conséquent excusable d'avoir recours à des procédés du même genre pour convertir la sœur du maître de maison. Les innovations du Vinaya des Mahīçāsaka sont donc nettement favorables à Piṇḍola.

Le sūtra de l'Ekottara-āgama est encore plus évolué. L'auteur a supprimé les archaïsmes et reproduit les innovations en y insistant. Piṇḍola ne menace plus la sœur de Pa-t'i d'une grosse pierre ; il ne rend plus son bras adhérent à la poêle. Mais il est toujours au nombre des quatre grands Çrāvaka et c'est à l'exemple des trois premiers qu'il emploie des moyens magiques. Aussi le Buddha s'abstient-il de le blâmer.

Dans les divers Vinaya, le miracle de Piṇḍola est raconté à propos de la règle qui interdit aux religieux de manifester devant un laïc des facultés surnaturelles. Pour l'auteur de l'Ekottara, l'intérêt du récit est ailleurs. Il a pour but d'illustrer les préceptes relatifs à l'enseignement et aux devoirs des dévots laïcs. La conversion de Pa-t'i et de sa sœur montre ce que doit être l'enseignement des upāsaka et des upāsikā. Le repas offert par Ajātaçatru n'est qu'un prétexte pour exposer la règle des dévots laïcs en matière de nourriture. Finalement, le Buddha autorise ses disciples à donner aux laïcs les trois refuges et les cinq défenses. Il n'est pas jusqu'aux moindres détails

qui n'aient une signification conforme à l'idée maîtresse du récit. Maudgalyāyana, quand il expose la Loi en présence de Pa-t'i, distingue deux sortes de don : l'aumône, œuvre des laïcs, est le don des richesses ; la prédication, œuvre des religieux, est le don de la Loi. Le saint entend ainsi prouver que le don est à l'origine de tous les mérites, de ceux que gagnent les religieux ou les laïcs. De plus, la sœur de Pa-t'i ne se contente pas d'offrir des galettes au Buddha et aux bhikṣu comme elle faisait, avant sa conversion, dans le récit des Mahīçāsaka. Dans l'Ekottara, les bhikṣu, les bhikṣuṇī, les dévots laïcs des deux sexes, les pauvres même, participent à l'offrande de Nandā. Le conteur a voulu associer dans les mêmes agapes miraculeuses le Buddha et toutes les catégories de fidèles depuis les grands disciples jusqu'aux humbles laïcs, y compris les pauvres de Rājagṛha.

Je me suis attardé à dégager les caractères distinctifs de l'Ekottara-āgama, et du sūtra de Piṇḍola en particulier, parce que ces textes canoniques, dont l'autorité est considérable, traduisent exactement les tendances de l'Ecole cachemirienne. Il n'est plus besoin de longs développements pour montrer que les mêmes tendances ont présidé au choix des morceaux qui constituent le dernier chapitre de l'A. W. Tch. L'unité de cette petite anthologie réside moins, à mon sens, dans la personnalité du roi Açoka que dans celle de l'écrivain qui a rassemblé les contes. A part les avadāna 5, 8 et 12 qui sont des récits pseudo-historiques appartenant au cycle d'Açoka, les 9 autres sont des histoires édifiantes rapportées par le narrateur au règne d'Açoka, mais qui pourraient tout aussi bien être placées à une autre époque. Dans les récits 1, 3, 7 et 10, le principal personnage est une femme, et une laïque ; dans les contes 4 et 5, c'est un *çrāmaṇera* ; dans l'avadāna 10, c'est un ménage de pauvres paysans ; dans deux contes seulement, c'est un *çramaṇa* : au n° 2, c'est un bhikṣu qui exhale une odeur suave pour avoir fait

jadis l'éloge de la Loi, vertu qui peut être aisément pratiquée par les gens du monde; dans le conte 9, c'est précisément Piṇḍola, le saint qui demeure sur la terre sans entrer dans le Parinirvāṇa. Le contraste est saisissant entre le chapitre de l'Açokāv. sur les conversions d'Upagupta où ne paraissent que des Arhat, candidats au Nirvāṇa, et le dernier chapitre de l'A. W. Tch. où figurent principalement des laïcs. Dans le premier, l'attention se concentre sur une élite spirituelle; dans le second, c'est aux éléments les plus humbles de l'Eglise que vont les préférences du conteur : des femmes, des pauvres, de petits *çrāmaṇera*. Upagupta enseignait à ses disciples les pratiques de la vie monastique. Dans le dernier chapitre de l'A. W. Tch., les personnages s'acquièrent des mérites plus simplement : par l'éloge de la Loi, par un maintien correct, et surtout par l'aumône. Qu'on note également la mention des trois Traités de l'enseignement des laïcs et la réception par Açoka de Piṇḍola complètement réhabilité. On devra reconnaître que les principaux caractères des œuvres de la période cachemirienne se trouvent réunis dans le dernier chapitre de l'A. W. Tch. Cette anthologie n'est donc pas une collection de morceaux groupés sans idées directrices. Consciemment ou non, son auteur a reproduit ou adapté des contes qui traduisaient ses convictions, ses aspirations intimes et celles des bouddhistes de son temps. Par là, son œuvre assez fade a une valeur documentaire disproportionnée à son étendue et à ses mérites littéraires. Placée, en appendice, à la fin de l'A. W. Tch., elle rejette à l'arrière-plan, dans une juste perspective, l'ensemble de l'Açokāv. plus ancien. Elle offre en outre un aperçu des grands principes directeurs qui, pendant la période cachemirienne, transformèrent profondément la doctrine et imprimèrent au Bouddhisme une orientation nouvelle.

Appendices.

1 — « Ta-tche-tou-louen » Chap. C.

(Trip., éd. Tōkyō, XX, 5, p. 105[a], col. 20).

Les paroles sorties de la bouche du Buddha et reproduites par l'écriture sont de deux sortes : les Trois Corbeilles (*Tripiṭaka*) qui sont la Loi des Auditeurs (*Çrāvaka*) et le Mahāyāna qui est la Loi du Grand Véhicule. En outre, quand le Buddha était en ce monde, on n'employait pas cette expression : Trois Corbeilles. Il n'y avait que des bhikṣu maintenant les *Sūtra*, des bhikṣu maintenant le *Vinaya* et des bhikṣu maintenant la *Mātṛkā*. *Sūtra* c'est le nom des textes sacrés contenus dans les quatre *Āgama*, et c'est le nom des textes sacrés du Mahāyāna. Les sūtra sont de deux catégories : premièrement les sūtra contenus dans les quatre Āgama; deuxièmement les textes sacrés du Mahāyāna qu'on appelle les grands sūtra. Les textes qui entrent dans ces deux catégories, tant du Grand Véhicule que du Petit, les 250 défenses (*Pratimokṣa*) et autres textes analogues, c'est ce qu'on appelle les sūtra.

Ce qu'on appelle *Vinaya*, c'est (l'exposé des) fautes commises par les bhikṣu : suivant les préceptes posés par le Buddha, il faut faire ceci; il ne faut pas faire cela; à faire ceci on commet telle faute. L'exposé abrégé est en quatre-vingts chapitres. (Les textes du Vinaya) sont également de deux sortes : premièrement le Vinaya du pays de Mathurā qui, avec les *A-po-t'o-na* 阿波陁那 (*Avadāna*) et les Origine-naissance 本生 (*Jātaka*) compte quatre-vingts chapitres; deuxièmement le Vinaya du pays de Cachemire (*Ki-pin*) qui a rejeté les *Jātaka* et les *Avadāna*.

(Celui-ci) n'a pris que l'essentiel et compte seulement dix chapitres; (mais) il y a une *vibhāṣā* en quatre-vingts chapitres qui le commente.

On voit ainsi que la *Mahāprajñā-pāramitā* et autres textes sacrés font partie des sūtra. A cause de la longueur de ces textes et du caractère merveilleux de leur contenu, ils sont exposés à part et c'est pourquoi ils ne sont pas insérés dans les Trois Corbeilles.

2 — La légende d'Açoka dans le « Fen-pie-kong-tö-louen ».

(Trip., éd. Tōkyō, XXIV, 4, p. 55ᵇ—56ᵇ).

Qu'entend-on par : acquérir le *nirvāṇa* en pensant au corps (*kāyasmṛti*)? Jadis, cent ans après que le Buddha eut quitté ce monde, il y eut un roi (nommé) Açoka qui régna sur le Jambudvīpa. Ses ministres, ses femmes, ses éléphants et ses chevaux étaient tous au nombre de 84.000. Or ce roi, faisant une tournée sur le territoire du royaume, vit le roi Yama qui possédait 18 enfers et avait aussi des ministres et des agents. Il interrogeait successivement des accusés. Le roi Açoka demanda aux gens de sa suite : « Quel est cet homme? » Ils répondirent : « C'est le roi des morts. Il sépare souverainement les bons des mauvais ». Le roi dit : « Puisque le roi des morts a pu faire un enfer pour châtier les hommes coupables, moi qui suis roi des vivants, ne pourrai-je pas faire un enfer? » Il interrogea la multitude de ses ministres : « Qui peut établir un enfer? » Les ministres répondirent : « Il n'y a qu'un homme extrêmement cruel qui puisse établir un enfer ». Le roi ordonna aux ministres de rechercher un homme cruel. Alors les ministres se mirent en route pour le chercher. Ils virent un homme assis à terre qui tissait un filet de pêche. Il avait à ses côtés un arc et des flèches. Il avait en même temps des hameçons pour prendre le poisson. En outre, il faisait manger aux petits oiseaux du riz empoisonné. Dans le même temps, il tissait un filet, prenait des poissons

à l'hameçon, tirait des flèches sur des oiseaux et attrapait de petits oiseaux. Les ministres rapportèrent au roi ce qui en était. C'était bien un homme cruel! Le roi dit : « Cet homme est extrêmement cruel. Il peut certainement gérer l'enfer ». Le roi chargea ses gens de le convoquer en ces termes : « Le roi veut te voir ». L'homme cruel dit : « Je suis un homme de peu et je suis ignorant. Le roi, qu'a-t-il besoin de moi? » Ils dirent: « Le roi veut justement te prendre à son service pour que tu gères l'enfer ». Alors les gens du roi s'en retournèrent. Dans la maison (de l'homme cruel) était sa vieille mère. Il lui dit : « Le roi m'appelle ». La mère dit à son fils : « Pourquoi le roi t'appelle-t-il? » Le fils dit : « Le roi veut me charger de gérer l'enfer ». La mère dit : « Si tu me quittes, comment vivrai-je? » Alors la mère embrassa les pieds de son fils et ne le lâcha point. Le fils, qui voulait partir, tira un couteau et frappa sa mère. L'ayant tuée, il partit et arriva auprès du roi. Le roi demanda : « Si ta mère te retenait, comment as-tu pu venir? » Il dit : « J'ai tué ma mère et je suis venu ». Le roi dit : « C'est vraiment un homme cruel. Il peut certes gérer l'enfer ». Alors il chargea cet homme de faire la citadelle de l'enfer et d'y placer des chaudières bouillantes, des sabres et des arbres. Alors il conféra à cet homme le titre de roi de l'enfer, et il institua sous ses ordres des agents qui tous avaient un emploi déterminé comme (chez) le roi Yama. Le roi prononça cet arrêt : « Si quelqu'un entre dans cette citadelle, tu pourras aussitôt, sans distinction de rang, lui faire subir le châtiment ». Et le roi ajouta : « Quand bien même j'y entrerais, il ne faudrait pas me permettre d'en sortir ».

Or il y avait un vieux bhikṣu nommé Bien-Éveillé 善覺 (*Suprabuddha*) qui errait sans cesse en mendiant sa nourriture. Arrivé à la porte de la citadelle, il aperçut du dehors de belles fleurs parfumées. Pensant qu'elle était habitée, il entra aussitôt dans la citadelle. Il ne vit que des suppliciés. Epouvanté, il voulut se retirer, mais le

geôlier ne lui permit pas de sortir. Il voulut l'entraîner dans une chaudière bouillante. Le religieux fit cette prière : « Epargnez-moi un peu, jusqu'au milieu du jour ». Tandis qu'ils parlaient, un homme et une femme qui étaient coupables d'avoir forniqué, furent amenés pour être livrés au supplice. On les plaça dans un mortier et on les broya. A l'instant, ils furent transformés en une écume. Le religieux les vit et alors il se souvint de la parole du Buddha : « Le corps de l'homme est comme une masse d'écume ». Combien vraie cette parole! Un instant après, ils furent de nouveau changés (en une masse) blanchâtre. Derechef, il se souvint: « Le corps de l'homme est comme un amas de cendre blanche. Ses transformations sont multiples. Il ressemble aux prestiges et aux illusions magiques. A le scruter (on n'y trouve que) fausseté ». Alors il réfléchit et comprit: ses courants (de passions) furent arrêtés, et ses liens dénoués. Derechef le geôlier le pressa d'entrer dans la cuve bouillante. Alors le bhikṣu sourit. Le geôlier furieux chargea quatre hommes de le saisir par les deux aisselles et de le faire culbuter dans la chaudière. Alors l'eau qui était bouillante devint froide. Et le bhikṣu produisit magiquement une fleur de lotus aux mille pétales, et, dans la fleur de lotus, il s'assit les jambes croisées. Le geôlier étonné rapporta le fait au roi Açoka : « Voici qu'il y a dans la prison une chose extraordinaire. Je prie le roi de daigner venir voir un instant ». Le roi dit : « J'ai prononcé auparavant cet arrêt : Quand bien même j'y entrerais, il ne faudrait pas me laisser sortir. Comment pourrais-je maintenant y entrer? » L'homme dit au roi : « Entrez seulement; vous n'aurez aucun mal ». Alors le roi le suivit et entra. Il vit le religieux qui se tenait assis sur la fleur de lotus, et il lui demanda : « Qui es-tu? » L'autre répondit: « Je suis un religieux ». Le religieux dit au roi : « Tu es un insensé». Le roi dit : « Pourquoi me traites-tu d'insensé?» Le religieux dit : « Alors que tu étais enfant, tu as offert au Buddha une poignée de terre. Le Buddha l'a reçue

et a prédit ce qui suit : Par la suite, roi à la roue de fer, tu régneras sur le Jambudvīpa sous le nom d'Açoka. En un seul jour, tu érigeras 84.000 *stūpa*. Cette prison est-elle un *stūpa* ? » Le roi réfléchit et comprit. Alors il regretta ses fautes antérieures et prit Suprabuddha pour maître. Là-dessus, il détruisit la prison et acquit des mérites. Il érigea 84.000 *stūpa*. Tel est le sens de l'expression : acquérir le *nirvāṇa* en pensant au corps (*kāyasmṛti*).

Qu'entend-on par : acquérir le *nirvāṇa* en pensant à la mort ? Jadis le roi Açoka servait la Loi et se montrait appliqué. Il entretenait constamment 500 religieux qui, (vivant) dans le palais, ne manquaient jamais des quatre choses (indispensables). En même temps, au dehors, il faisait l'aumône à 500 mendiants. En outre il envoyait à l'*araṇya* des vivres pour l'entretien de 500 moines. Et à l'intérieur des quatre portes de la ville, il faisait l'aumône aux nécessiteux. Ces offrandes s'étant prolongées, ses biens diminuèrent peu à peu. Or son frère cadet nommé *Sieou-kia-tou-lou* 修伽妬路 (Sugātra ?) n'avait pas foi dans les trois choses vénérables. Le premier ministre Yaças et la reine Bon-Visage n'avaient pas non plus la foi. Ces trois personnages, d'un commun accord, importunaient le roi. A mainte reprise, ils lui firent des remontrances en ces termes : « A faire des offrandes aux religieux, vous épuiserez les ressources du royaume. Pourquoi agir ainsi ? » Le roi dit : « Faites bien attention à ce que vous dites ! Ce qui cause la perte des méchants dans le monde, ce sont les paroles méchantes ». *Sieou-kia-tou-lou* dit au roi : « Ces religieux sont tous jeunes. Ils se nourrissent sans modérer leur bouche ; leurs désirs sont ardents et ils demeurent parmi les femmes dans les appartements intérieurs. Comment pourrait-on avoir foi en eux ? » Le roi répondit : « Les religieux se gardent eux-mêmes. Avec la Loi ils se protègent eux-mêmes. Ils pratiquent la modération et observent les défenses. Ils ne sont pas en proie à la concupiscence ».

Par la suite, *Sieou-kia-tou-lou* partit pour la chasse. Il se trouva en présence d'une bande de cerfs parmi lesquels il y avait un homme. Il tendit les rêts, se saisit (des cerfs) et trouva l'homme. Il lui demanda : « Qui es-tu? » L'homme dit : « A l'âge de huit ans je perdis mes parents. Jeté dans la montagne, je fus allaité par une biche et ainsi jusqu'à présent ». Il demanda encore : « A l'époque où les biches n'ont pas de lait, de quoi te nourris-tu? » L'homme dit : « A la suite des cerfs, je mange des herbes et des feuilles pour entretenir ma vie ». Et il lui demanda : « As-tu encore des désirs? » L'homme répondit qu'il en avait. Alors il le relâcha et raconta au roi l'aventure en ces termes : « Cet homme, mangeur d'herbes, au corps débile et maigre, a encore des désirs. A plus forte raison les religieux qui ont des aliments à discrétion et dont le corps est gras et florissant ne peuvent-ils être exempts de désirs! »

Le roi fit cette réflexion : « Quel moyen emploierai-je pour convertir mon cadet? » Alors il eut recours à un stratagème. Il feignit de vouloir partir en expédition. Il rassembla ses troupes en grand nombre, donna ses ordres et partit. Puis il revint furtivement, se cacha et resta invisible. Auparavant il avait ordonné ceci à ses ministres : « Quand je serai parti, élevez (mon cadet) à la dignité royale ». Alors les ministres exhortèrent ce dernier à essayer les vêtements royaux. Il feignit de refuser. Les ministres dirent : « Consentez! nous vous vêtirons ». Alors ils le revêtirent du diadème et des vêtements royaux. Et tous s'écrièrent : Vivat! et ils l'entouraient debout, prêts à le servir suivant le cérémonial des rois saints. Quand le roi Açoka vit que la chose était arrangée, il entra et dit : « Eh bien, Majesté! » Le frère cadet, voyant le roi, fut honteux et embarrassé. Le roi Açoka dit : « J'étais pour un temps parti en tournée. Vous tous pourquoi avez-vous fait ceci? Suffit-il que moi, le roi à la roue de fer, je ne sois pas là pour que vous vous relâchiez ainsi? Je vais

te tuer sur le champ ». Il fit apporter les entraves et le carcan, et chargea en secret un homme de confiance d'avertir les religieux. Suprabuddha eut cette pensée : « Il faut intercéder en faveur (du coupable) ». (Le roi dit alors à son frère) : « Mon intention est bien de te mettre à mort. Mais, considérant que tu as été roi pendant peu de jours et que tu n'es pas encore satisfait, je te permets maintenant d'être roi pendant sept autres jours. De la même façon qu'auprès de moi, les ministres seront à tes ordres; aux repas, les reines et les concubines te serviront. Tu agiras à ta guise pendant sept jours, comme si tu avais accédé au trône ». L'ordre fut exécuté. Mais quand les sept jours furent passés, il n'avait éprouvé aucun plaisir. Les religieux vinrent intercéder en sa faveur. Portant leur bol et tenant leur bâton ferré, ils arrivèrent à la porte du palais royal. Le roi leur demanda : « O religieux, que voulez-vous? » Ils dirent : « Nous voulons vous demander l'homme qui va mourir ». Le roi dit : « Cet homme coupable doit mourir. Vous ne pouvez le demander, ô religieux! » Les religieux dirent une seconde fois : « Nous le demandons uniquement afin qu'il soit religieux. Nous lui ferons étudier la Voie ». Le roi dit : « Demandez à cet homme s'il peut étudier la Voie ». Les religieux alors l'interrogèrent : « Maintenant nous te réclamons pour que tu deviennes *çrāmaṇera*. Peux-tu l'être? » Il répondit : « Dussiez-vous faire de moi un esclave, je ne refuserais pas; à plus forte raison s'il s'agit d'être *çrāmaṇera* ». Le roi dit : « Vivre en religion est difficile; on doit examiner si on le peut. La règle des religieux les oblige à se vêtir d'habits grossiers, à manger de mauvais aliments, à fatiguer leurs membres et à éteindre les passions pour ne s'occuper qu'à pratiquer la Voie. Tu es habitué aux excès et aux plaisirs. Comment pourrais-tu supporter ces austérités? » Il répondit : « Puisque je devais mourir, comment ne supporterais-je pas les austérités? » Le roi dit : « Si tu peux les supporter, je t'autoriserai (à entrer en

religion). Fais en sorte de mendier ta nourriture pendant sept jours ». Le roi lui ordonna d'entrer dans le palais. Quand *Sieou-kia-tou-lou* vint mendier, il lui donna de très mauvais aliments, des choses de rebut, nauséabondes. Alors il le fit se vêtir d'habits déchirés et aller mendier sa nourriture dans tous les appartements. Partout il reçut de mauvais aliments. Profondément ému d'avoir échappé à la mort, il mangeait avec plaisir cette mauvaise nourriture. Quand les sept jours furent écoulés, le roi vit qu'il n'éprouvait ni regret ni mécontentement. Alors il l'autorisa à entrer en religion (et lui dit) : « Tu disais constamment que les religieux sont habitués au plaisir, qu'ils ont de nombreuses passions et qu'il est difficile d'avoir foi en eux. Les aliments que tu as mendiés, parce que c'était dans mon palais, étaient encore fins et délicats. Les aliments que mendient les religieux sont bien pires. Puisque telle est leur nourriture, comment pourraient-ils encore éprouver des désirs? » Alors le roi le confia à Suprabuddha et il devint un çramaṇa.

Le roi l'envoya en mission dans la ville de Takṣaçilā. Dans cette ville, il franchit les degrés de la contemplation et du *dhyāna*, tantôt dans les cimetières, tantôt sous un arbre. Or dans les cimetières, il contemplait les cadavres. Une nuit, il vit un *preta* qui frappait un cadavre. Il lui demanda : « Pourquoi frappes-tu ce cadavre? » (Le *preta*) dit : « C'est à cause de ce cadavre que je suis en cet état. Voilà pourquoi je le frappe ». Le religieux dit : « Pourquoi ne frappes-tu pas ton esprit? Frapper ce cadavre, à quoi cela sert-il? » En cet instant, il y avait en outre un *deva* qui répandait des fleurs célestes de *mandara* sur un cadavre. Derechef, le religieux demanda : « Pourquoi les répandre sur ce cadavre nauséabond? » (Le *deva*) répondit : « C'est à cause de ce mort que j'ai obtenu de renaître parmi les *deva*. Ce mort fut pour moi un ami vertueux (*kalyāṇamitra*). C'est pourquoi je suis venu répandre des fleurs pour reconnaître les bienfaits passés ». Le reli-

gieux dit : « Pourquoi ne pas répandre des fleurs sur ton esprit, au lieu d'en répandre sur ce cadavre nauséabond? L'origine de toutes nos actions bonnes ou mauvaises se trouve dans notre esprit. Vous autres, pourquoi négligez-vous l'origine et ne saisissez-vous que la fin? » Alors *Sieou-kia-tou-lou* se dit en lui-même : « De la mort, je suis revenu à la vie. Pour cette raison j'obtiendrai la délivrance ». Là-dessus, il contempla le corps et pensa à la mort. Il réfléchit, analysa et comprit l'impermanence, le néant de la douleur et l'irréalité du corps. Alors il devint *arhat*. C'est pour cela qu'il est dit : « Celui qui pense à la mort atteint aussi au *nirvāṇa*. »

DEUXIÈME PARTIE.

A-yu-wang-tchouan.

Chapitre premier.

Avadāna du don de la terre (1).

Je prends refuge en Bhagavat omniscient. Il résidait 1b (2)
dans la ville de Rājagṛha, au bois de bambous de *Kia-lan-t'o* 迦蘭陀 (*Kalanda*[*ka*]) (3). Alors Bhagavat, l'heure en étant venue, se vêtit, prit son bol, et, avec les *bhikṣu* qui le précédaient, le suivaient et l'entouraient, se dirigea vers Rājagṛha; tout en marchant, il mendiait sa nourriture. Le récitant dit (4):

« Il est immobile comme une montagne d'or; son apparence est plaisante comme celle du roi des éléphants; il a le visage arrondi comme la pleine lune; les *bhikṣu* l'entourent en foule; il se rend à la grande ville de Rājagṛha; son maintien est très digne. »

Et ainsi, étant arrivé à la ville, il foula du pied le seuil de la porte. Aussitôt la terre trembla six fois. Le récitant dit:

« La terre qui a l'océan pour parure ainsi que les montagnes et les villes, tout entière de partout bondit et s'effondre quand le *Muni* de son pied a foulé le seuil de la porte.

(1) A. W. K. Chap. I. *Divyāv.*, *Pāṃçupradāna*, XXVI, p. 364 et suiv.

(2) Les chiffres portés en marge sont les numéros des pages de l'A. W. Tch. dans Trip., éd. Tōkyō, XXIV, 10.

(3) La transcription chinoise garantit *Kalanda*(*ka*), qui est la forme constante, contre le *Kalindaka* des Mss. du *Divyāv.* suivi par Burnouf et les éditeurs du *Divyāv.*

(4) La traduction chinoise éclaircit l'expression sanskrite *vakṣyati ca* qui revient fréquemment devant les vers et qui dénote bien l'insertion d'ornements de superfétation dans le corps du récit sacré.

Quand il entre ainsi dans la ville, hommes et femmes acquièrent la foi pure; dans la ville tout se transforme et s'émeut comme les vagues de la mer quand le vent souffle; tout rend un son harmonieux comme il n'y en avait point encore eu dans le monde. Au moment où le Buddha entre dans la ville, les monticules s'aplanissent; il n'y a plus de sable et de gravats; les épines et les ordures disparaissent toutes de la terre; les aveugles voient; les sourds entendent; les muets parlent; les boiteux se redressent; les fous deviennent sensés; les pauvres s'enrichissent; les malades guérissent; tous les instruments de musique résonnent sans qu'on les frappe; les instruments précieux s'entrechoquent et émettent des sons de toute sorte. La clarté que projette le Buddha rayonne dans l'univers autant que cent mille soleils; elle illumine toute chose au dedans et au dehors d'une clarté semblable à la couleur de l'or. La clarté que répand le Buddha éclipse le soleil et la lune. Rayonnant sur les créatures, elles les rafraîchit et les réjouit à l'extrême; de même quand on frotte de santal des fiévreux, il n'en est pas qui ne soient apaisés. »

En ce temps-là Bhagavat se tenait avec Ānanda dans la rue. Ils virent en passant deux petits garçons : le premier nommé Jaya était un fils de grande famille; le second nommé Vijaya était fils d'une famille plus modeste (1). [Pétrissant de la terre, il s'amusaient à faire une ville en terre, et dans cette ville, ils façonnaient des maisons et des greniers. Avec de la terre ils faisaient des grains qu'ils plaçaient dans les greniers.] Ces deux petits garçons virent le Buddha, le corps orné des trente-deux signes du grand homme (*mahāpuruṣa*); [la clarté couleur d'or qu'il émettait éclairait la ville au dedans et au dehors en sorte que toute chose était couleur d'or et qu'il n'y avait rien qui ne fût brillant.] L'ayant vu, ils se réjouirent. Alors

(1) Vijaya devait être, dans une existence ultérieure, le ministre Rādhagupta.

Jaya, [prenant dans le grenier la terre à laquelle il avait donné le nom de grain,] (1) l'offrit respectueusement à Bhagavat. Vijaya, à son côté, les mains jointes, approuvait son acte (2). Alors Jaya prononça cette *gāthā* de louange :

« Celui qui, plein de compassion, s'est éveillé sans maître, une clarté ronde auréole son corps. Son air ferme inspire le respect et la foi. J'offre de la terre au Tathāgata ; j'incline la tête devant Bhagavat, devant celui qui a mis un terme à la transmigration. »

A ce moment, le jeune Jaya ayant fait l'aumône avec de la terre formula le vœu suivant : « Puissé-je à l'avenir abriter l'univers entier sous mon parasol royal (3), réciter des *gāthā* et faire des offrandes ! » Le récitant dit :

« Le Buddha sait que ce petit garçon a formulé intérieurement un vœu correct et qu'à cause de son champ de mérite (*puṇyakṣetra*) supérieur, il ne manquera pas d'obtenir le grand Fruit. Le Sauveur du monde, plein de compassion, a aussitôt accepté cette poignée de terre ; en retour il fait éprouver de la joie à l'enfant, et telle est la cause qui lui vaudra d'être roi. » 2ª

A ce moment, le Bhagavat sourit (4). Ānanda se prosterna, joignit les mains et dit au Buddha : « O Bhagavat, ce n'est pas sans raison que les Buddha sourient. Pour quelle raison manifestez-vous votre sourire ? » Alors Ānanda prononça cette *gāthā* :

« Celui qui est affranchi du chagrin et de l'orgueil, et qui dans le monde est le premier, ce n'est jamais sans

(1) Les passages entre crochets manquent dans le *Divyāv.* A. W. K. indique simplement par allusion que la terre offerte au Buddha symbolisait du grain.

(2) *Souei-hi* 隨喜 traduit ici le skr. *anumodana.*

(3) *Ekacchatrā pṛthivī* « mettre la terre sous un parasol [royal] unique ».

(4) Le long développement relatif aux miracles qui accompagnent le sourire du Buddha, qui va dans le *Divyāv.* de la p. 366 à la p. 368, manque à notre texte et se retrouve dans A. W. K. p. 29ᵇ col. 20 et suiv.

cause qu'il découvre ses dents semblables à la nacre et à la racine du lotus (1). O vous dont la voix ressemble au tonnerre sortant du nuage et dont l'œil est pareil à celui du taureau, je vous prie de dire quelle sera la récompense pour l'aumône d'une poignée de terre et ce qui vous fait sourire. »

Le Buddha dit à Ānanda : « C'est ainsi, c'est ainsi, ô Ānanda! Ce n'est pas sans raison que les Buddha sourient. Vois-tu maintenant ces deux petits garçons? » — « Je les vois, ô Bhagavat! » Le Buddha dit : « Cent ans après mon *nirvāṇa*, ce petit garçon sera un roi saint qui fait tourner la roue, maître de l'un des quatre continents (2). Dans la ville de Kusumapura 花氏 (Paṭaliputra), il sera un roi de la Loi correcte sous le nom d'Açoka. Ayant partagé mes reliques (*çarīra*), il fera 84.000 *stūpa* précieux pour l'avantage et la prospérité des créatures ». A ce moment, le Bhagavat récita cette *gāthā* :

« Voici qu'après ma fin viendra le roi Açoka. Son renom s'étendra au loin. Il ornera mes reliques; il en emplira le Jambudvīpa et les hommes et les *deva* leur porteront des offrandes. Pour avoir donné un peu de terre, telle sera sa haute récompense. »

Le Buddha, ayant récité cette *gāthā* donna la poignée de terre à Ānanda pour qu'il en recouvrît l'endroit où le Tathāgata devait passer (3). A cette occasion, il prononça ces paroles : « O Ānanda! . . . . » (4).

(1) Entre ces deux vers, le *Divyāv.* en insère un autre qui manque dans notre texte mais se retrouve à la même place dans A. W. K. .

(2) *Divyāv.* : *caturbhāgacakravartin.*

(3) Dans A. W. K. Ānanda mélange un peu de fiente de vache à la poignée de sable donnée par Jaya, puis jette le tout sur le passage du Buddha.

(4) Il semble que le récit soit ici interrompu. Au lieu de la phrase : A cette occasion . . . « O Ānanda! . . . », A. W. K. ne donne que les deux caractères 乃至 qui marquent parfois une coupure dans le texte. C'est ce que nous notons en intercalant ici plusieurs points.

Le fils du roi *P'in-p'o-so-lo* 頻婆娑羅 (Vimbasāra) (1) se nommait *A-chö-che* 阿闍世 (Ajātaçatru). Le fils d'Ajātaçatru se nommait *Yeou-t'o-na-po-t'o-lo* 優陀那跋陀羅 (Udānabhadra) (2). Le fils d'Udānabhadra se nommait *Wen-tch'a* 支茶 (Muṇḍa) (3). Le fils de Muṇḍa se nommait Corbeau-oreille 鳥耳 (Kākakarṇī) (4). Le fils de Kākakarṇī se nommait *So-p'o-lo* 莎破羅 (Saphala) (5). Le fils de Saphala se nommait *Tou-lo-kouei-tche* 兜羅貴之 (Tulakucī) (6). Le fils de Tulakucī se nommait *So-ho-man-tch'a-lo* 莎呵蔓茶羅 (Sahamaṇḍala) (7). Le fils de Sahamaṇḍala se nommait *Po-sseu-ni* 波斯匿 (Prasenajit). Le fils de Prasenajit se nommait *Nan-t'o* 難陀 (Nanda). Le fils de Nanda se nommait *P'in-t'eou-so-lo* 頻頭莎羅 (Vindusāra) et régna dans la ville de Pāṭaliputra. Le fils de Vindusāra se nommait *Siu-che-mo* 宿尸魔 (Susīma) (8).

Or dans le royaume de Campāla 瞻婆羅, il y avait un brahmane auquel naquit un joyau de fille. Un devin prédit qu'elle serait certainement l'épouse d'un roi, qu'elle serait la favorite d'un roi et mettrait au monde deux joyaux de fils, que l'un d'eux serait un roi saint qui fait tourner la roue (*Cakravartin*) maître de l'un des quatre continents, et que l'autre sortirait du monde et obtiendrait la dignité d'Arhat. En entendant cela, le brahmane fut extrêmement joyeux. Il

(1) *Divyāv.* : Bimbisāra.

(2) *Divyāv.* : Udayibhadra.

(3) Il faut lire ici *Wen-tch'a* (Cf. Divyāv. : Muṇḍa). Le car. *t'ou* 荼 que donne le texte chinois est fautif.

(4) *Divyāv.* : Kākavarṇī.

(5) *Divyāv.* : Sahali.

(6) *Divyāv.* : Tulakucī.

(7) *Divyāv.* : Mahāmaṇḍala. Ici encore il convient de lire *tch'a* 茶 au lieu de *t'ou* 荼.

(8) Au lieu de cette longue liste de rois, A. W. K. se borne à dire : Dans la ville de Pāṭaliputra, il y eut un roi nommé *Tchan-na-lo-kie-to* 旃那羅笈多 (Candragupta). Or ce roi eut un fils nommé Vindusāra. — Le nom de Candragupta est omis dans le *Divyāv.* comme dans A. W. Tch.

l'orna de nombreux joyaux et de colliers et il la donna pour épouse au roi Vindusāra. Le roi l'accepta et la fit entrer dans les appartements intérieurs. Dans le palais, les reines furent toutes jalouses, et elles pensèrent : « Le roi l'aimera certainement et il nous dédaignera toutes. Apprenons-lui un métier vil pour que le roi la déteste. » Alors on lui apprit à bien démêler et à tailler la barbe et les cheveux. Attendant que le roi fût endormi, on lui fit couper la barbe du roi. Le roi s'éveilla et dit : « Il faut me couper la barbe. » Elle répondit que c'était fait. Alors le roi se regarda dans un miroir, et voyant que la barbe était coupée, il dit : « Quel vœu voudrais-tu voir réalisé ? » Elle répondit : « Oh ! je désire m'unir au roi. » Le roi dit : « Je suis un *kṣatriya* ; tu es de basse condition ; comment pourrions-nous nous unir ? » La jeune fille répondit au roi : « Je ne suis pas de basse condition ; je suis la fille d'un brahmane. Ce brahmane m'a donné au roi pour que je sois son épouse. Les concubines, par jalousie m'ont appris un métier vil. » Le roi lui dit alors : « Désormais, tu ne feras plus ce métier. » Alors il fit d'elle sa première femme. Ils s'aimèrent et se livrèrent au plaisir, et elle mit au monde un fils. La mère dit : « Mon chagrin est dissipé. » C'est pourquoi on appela l'enfant Açoka. Açoka signifie : sans chagrin. Elle eut encore un autre fils qu'on appela : Chagrin terminé 盡憂 (Vītaçoka).

2b Açoka avait les membres rudes au toucher. Son père ne l'aimait pas. Vindusāra eut encore de ses femmes de nombreux fils. Il rassembla des devins pour tirer l'horoscope de ses fils. Il y avait un devin nommé *Pin-ling-k'ia-p'o-so* 賓陵伽婆蹉 (Piliṅgavatsa) (1). Le roi dit à ce devin : « Recherche lequel d'entre mes fils sera roi. » Le

(1) *Divyāv.* Piṅgala Vatsājīva. A. W. K. transcrit ce nom : *Pin-k'ia-lo-po-so* 賓伽羅跋娑 c'est-à-dire Piṅgalavatsa. Dans le *Divyāv*, le roi réunit ses fils au jardin du Maṇḍapa d'or. D'après A. W. K. la réunion eut lieu dans le « Palais d'Or ».

devin répondit : « O roi! conduis tes fils au Parc de la terre d'or et là je les examinerai. » Le roi donna l'ordre à ses fils de se rendre au Parc de la terre d'or. La mère d'Açoka lui fit cette recommandation : « Voici que le roi va examiner ses fils dans le Parc de la terre d'or. Il faut que tu y ailles aussi. » Açoka dit : « Le roi ne m'aime pas. A quoi bon aller là-bas? » La mère répliqua : « Il faut pourtant que tu y ailles. » Açoka dit : « Quand je serai parti, qu'on m'apporte à manger. » Alors il prit congé et s'en alla. Etant sorti de la ville de Pāṭaliputra, il vit Rādhagupta 羅提掘多, le fils du premier ministre. Rādhagupta lui demanda : « Où allez-vous? » Açoka répondit : « Le roi réunit ses fils au Parc de la terre d'or. Je veux maintenant y aller. » Alors (Rādha)gupta qui était monté sur un vieil éléphant, dit à Açoka : « Montez sur cet éléphant. » Açoka monta donc sur l'éléphant et se dirigea vers le Parc de la terre d'or. Alors, arrivé daus le Parc, il descendit de son éléphant. Il s'assit par terre à côté des autres princes. Les princes mangeaient tous des mets de toute sorte. Açoka mangea du riz cuit contenu dans un vase de terre. Il y mélangeait du lait fermenté, et se désaltérait avec de l'eau. Le roi dit au devin : « Maître! je vous prie d'examiner mes fils. Après ma mort, lequel d'entre eux sera roi? » Le devin pensa : « C'est certainement Açoka qui sera roi. Si je réponds qu'il sera roi, le roi, qui ne l'aime pas, ne manquera pas de me mettre à mort. » Alors il répondit au roi : « Je ne parviens pas à dire son nom, mais je puis décrire son aspect. Le destin veut que celui qui se sert des meilleures choses, soit roi. » Parmi les fils du roi, chacun se croyait désigné, l'un parce qu'il montait la meilleure monture, l'autre parce qu'il était assis sur le meilleur siège, l'autre parce qu'il mangeait la meilleure nourriture, l'autre parce qu'il se servait du meilleur vase, l'autre parce qu'il buvait le meilleur breuvage. Açoka pensa : « Je dois être roi parce que l'éléphant est la meilleure monture, la terre est le

meilleur siège, le riz est le meilleur aliment, un pot de terre est le meilleur vase, le lait fermenté est le meilleur assaisonnement, l'eau est le meilleur breuvage. Pour ces raisons, je dois être roi. » Le devin ayant rendu l'oracle, le roi renvoya ses fils dans la ville. Le devin dit à la mère d'Açoka : « Açoka sera certainement roi. » La mère dit au devin : « Gardez-vous bien de le redire, et cachez-vous dans un lieu éloigné comme pour protéger votre vie. Attendez qu'Açoka ait succédé au trône, et vous pourrez alors sortir de votre asile. »

Comme la ville de Takṣaçilā 得叉尸羅 s'était soulevée et était en rébellion, le roi Vindusāra envoya Açoka soumettre ce royaume. Il ne lui donna que les quatre corps de troupes et lui refusa des armes. Açoka ayant reçu les ordres du roi, sortit aussitôt de la ville de Pāṭaliputra. Les gens de sa suite lui dirent : « Nous n'avons pas d'armes. Comment pourrons-nous lutter avec les rebelles ? » Açoka dit : « Je dois être roi en vertu de mes mérites. Les armes dont nous avons besoin nous viendront d'elles-mêmes. » A ces mots, les génies de la terre entr'ouvrirent le sol et lui donnèrent des armes. Alors il s'avança, entouré des quatre corps de troupes, et il arriva au royaume de Takṣaçilā. Les habitants du royaume apprenant la venue d'Açoka se soumirent d'eux-mêmes. Ils ornèrent l'enceinte de la ville et le fossé et aplanirent les routes. Portant tous, en signe de soumission, des vases pleins d'objets et recouverts de fleurs, ce qu'on appelle des vases de bonne augure, ils vinrent à sa rencontre à la distance d'un demi *yojana* et lui dirent : « Nous ne nous sommes pas révoltés contre le roi; nous ne nous sommes pas non plus révoltés contre le fils du roi. Nous ne nous sommes soulevés que contre les mauvais ministres qui sont auprès du roi. » Ils suivirent Açoka en lui faisant des offrandes et en manifestant leur vénération et ils entrèrent dans la ville. Les habitants s'étant soumis, il retourna dans son pays.

Le roi chargea encore Açoka de punir le royaume de *K'ia-cha* 佉沙 (Khaça) (1). Les habitants de ce royaume vinrent à sa rencontre et se soumirent de la même façon que ci-dessus. Les ayant soumis, Açoka retourna dans son pays. Il y eut deux athlètes 力士 (*malla*) qui vinrent se mettre au service d'Açoka. Alors Açoka leur donna en fief des villes. En ce temps-là les *deva* et les génies protégèrent le territoire du royaume. Les *deva* et les génies firent entendre cette proclamation : « Gardez-vous de vous révolter, car Açoka doit être un roi saint qui fait tourner la roue, maître de l'un des quatre continents. Il agrandira progressivement ses conquêtes, et tout ce qui est entre les quatre mers lui sera soumis. »

Le frère aîné d'Açoka nommé Susīma venait d'entrer dans la ville de Pāṭaliputra. D'autre part, le premier ministre allait sortir de la ville. Ils se rencontrèrent en chemin. Le premier ministre était chauve. Susīma, par plaisanterie, frappa de la main la tête du ministre (2). Le ministre pensa : « Ce prince n'a pas encore succédé au trône et déjà il use de son pouvoir pour me frapper à la tête. S'il succède au trône, il me tranchera sans doute la tête avec un sabre. » Alors il raconta aux cinq cents ministres la faute de Susīma et leur dit : « Il n'est pas digne d'être roi. Un devin a prédit qu'Açoka sera un roi saint qui fait tourner la roue, maître de l'un des quatre continents. Nous, les dignitaires, devons tous ensemble le créer roi. » Par la suite, le royaume de Takṣaçilā se souleva de nouveau sous l'influence de mauvais conseillers.

(1) L'édition du *Divyāv.* porte Svaça. Burnouf a proposé de corriger le texte et de lire Khaça *(Introd.* p. 362, note 2). Les transcriptions chinoises confirment l'hypothèse de Burnouf. En effet, la leçon de A. W. Tch. est *K'ia-cha,* et celle de A. W. K. est *K'ia-che* 佉師. Sur l'emplacement du Royaume de Khaça, cf. Watters, *On Yuan Chwang.*, II, p. 291.

(2) Burnouf et l'éditeur du *Divyāv.* ont traité comme un nom propre le *khalāṭaka* (Mss. *Khallāṭaka)* qui signifie « chauve ».

Alors le roi chargea Susīma d'aller châtier ce royaume. Arrivé là-bas, Susīma ne réussit pas à soumettre les habitants. Le roi Vindusāra apprenant qu'il ne pouvait soumettre ce royaume, tomba malade et ordonna aux ministres de rappeler Susīma pour en faire son héritier; et il donna l'ordre à Açoka d'aller châtier les rebelles. Alors les
3a ministres usèrent d'un stratagème en faveur d'Açoka. Ils teignirent en jaune le corps de ce dernier et, après avoir rempli sa cuvette d'eau rougie avec du suc de laque *lo-tch'a* 羅 叉 (*lākṣā*), ils la laissèrent exposée aux regards. Ils déclarèrent mensongèrement qu'Açoka souffrait de crachements de sang et qu'il n'était pas capable de partir en expédition. En ce temps-là, la maladie du roi Vindusāra s'aggrava; il n'avait plus qu'un reste de vie. Les ministres ayant paré Açoka dirent au roi : « Nous vous prions de créer roi Açoka pour diriger les affaires du Royaume. Nous le déposerons après le retour de Susīma. » Açoka pensa : « Si réellement je dois être roi en vertu de mes mérites, que les *deva* m'attachent le bandeau royal sur la tête. » A ces mots, les *deva* répondant à son appel, lui attachèrent le bandeau. Voyant qu'Açoka était ceint du bandeau royal, le roi entra dans une violente colère. Son sang bouillonnant lui jaillit du visage et il mourut. Açoka fut créé roi, et il fit de Rādhagupta son premier ministre. Susīma ayant appris la mort du roi son père et l'avènement d'Açoka entra en fureur et revint à Pāṭaliputra. Açoka ayant appris le retour de Susīma, se tint sur ses gardes; il plaça un athlète à la première porte; à la seconde porte, il plaça un second athlète; à la troisième porte, il plaça un troisième athlète, ainsi que Rādhagupta. Açoka se tint en personne à la porte orientale et y fit dresser un éléphant blanc mécanique sur lequel on façonna une image d'Açoka. Tout autour, sur les quatre faces, on creusa un grand fossé où l'on fit du feu qu'on recouvrit d'herbes et de fumier. Susīma s'étant dirigé vers la troisième porte, Rādhagupta lui dit : « Maintenant Açoka se tient à la porte orientale;

entrez par cette porte-là. Si vous réussissez à entrer, je serai votre serviteur. Si vous ne pouvez pas maîtriser Açoka, vous ne pourrez pas entrer par cette porte-ci. » Là-dessus, Susīma se rendit à la porte orientale. Il fonça droit sur l'éléphant afin de saisir Açoka. Sans y prendre garde, il tomba dans le brasier et y périt. Or Susīma avait un géant nommé Sage-bravoure 賢勇 (1). Avec les myriades de soldats qu'il commandait, il embrassa la Loi du Buddha. Il sortit du monde et obtint la Voie d'Arhat.

Comme les ministres méprisaient Açoka, celui-ci forma en secret le dessein de les châtier. Il dit alors aux ministres de couper les arbres fruitiers et les arbres à fleurs et d'en faire des clôtures pour les arbres épineux. Les ministres dirent : « Jusqu'à présent, nous avons entendu parler d'enclore les vergers avec des arbres épineux mais non d'enclore les arbres à épines avec des arbres fruitiers. » Et ainsi l'ordre fut donné trois fois de suite sans que les ministres obstinés obéissent. Alors le roi courroucé fit mettre à mort ces cinq cents ministres.

Par la suite, au printemps, le roi, entouré de ses reines se rendit dans un parc. Il y avait un arbre nommé *açoka* 阿恕伽, dont les fleurs étaient très agréables. Açoka aimait cet arbre à cause de la similitude de son nom avec le sien. Açoka avait les membres rudes au toucher. Parce qu'il avait les membres rudes au toucher, les concubines ne ressentaient pour lui ni amour ni respect et ne se plaisaient pas dans son intimité. En attendant qu'il fût éveillé elles allèrent se promener dans le parc. Elles virent l'arbre *açoka*; alors elles en arrachèrent les fleurs et les branches. Le roi à son réveil vit l'arbre saccagé; il interrogea ceux qui l'entouraient : « Qui a saccagé cet arbre? » Ils répondirent : « Les reines l'ont saccagé. » Le roi entra dans une violente colère; il fit saisir ses

(1) *Divyāv.* : Bhadrāyudha. Dans A. W. K. ce nom est transcrit : *Po-t'o-lo-yeou-t'o* 跋陀羅由他 (Bhadrāyudha).

cinq cents concubines; on les disposa autour de l'arbre et elles furent brûlées vives. Les habitants de tout le royaume le proclamèrent cruel et on l'appela : « le cruel Açoka » (Caṇḍāçoka).

Alors Rādhagupta dit au roi : « Il ne convient pas à un roi de faire lui-même les exécutions capitales. Il faut que vous choisissiez maintenant un homme cruel pour qu'il exécute les criminels. » Le roi approuva ces paroles. Alors il chargea un envoyé de chercher un homme cruel. Aux frontières du Royaume, au pied des montagnes habitait un tisserand. Il engendra et éleva un fils nommé *K'i-li* 耆梨 (Giri[ka] (1). Celui-ci était très cruel. Il injuriait son père et injuriait sa mère. Avec la main il tendait des filets; avec le pied il posait des pièges. Il enduisait de poison des herbes et des feuilles, et les animaux qui les touchaient mouraient tous. Les habitants l'avaient tous proclamé très cruel et dans tout le pays on l'appelait « le cruel Girika » (Caṇḍagirika). L'envoyé du roi se rendit auprès de Girika et lui dit : « Peux-tu être le bourreau du roi Açoka ? » Girika répondit : « S'il fallait châtier les méchants dans le monde entier, j'y parviendrais encore; à plus forte raison le pourrai-je pour le compte du seul Açoka. » L'envoyé ayant entendu ces paroles, les rapporta entièrement au roi. Le roi fit alors appeler Girika. Celui-ci, apprenant que l'envoyé revenait le chercher, prit congé de ses parents. Et comme ceux-ci ne consentaient pas (à le laisser partir), il les tua. L'envoyé demanda à Girika pourquoi il avait tardé à venir. Girika répondit : « Mon père et ma mère refusaient leur consentement. Je les ai tués. Voilà pourquo j'ai tardé à venir. » Là-dessus il suivit l'envoyé, vit le roi et lui dit : « Construisez-moi une prison; faites-la extrêmement sévère, mais qu'elle soit d'aspect agréable. » Quand

(1) Girika est le nom de ce personnage dans le *Divyāv.* A. W. K. transcrit le même nom : *K'i-li-ko* 耆利柯 (Girika) et l'explique au moyen du caractère 山 « montagne ».

la prison fut achevée, il l'appela : « la prison agréable » et il dit au roi : « Si quelqu'un y entre, autorisez-moi à ne plus le laisser sortir. » Alors le roi consentit.

Or Caṇḍagirika se rendit au monastère de Kukkuṭārāma. Il y avait alors dans ce monastère un bhikṣu qui récitait le Bālapaṇḍitasūtra 惡嬰愚經 (1), où il est dit : « Ceux qui aiment le bouillon de la marmite seront broyés avec un pilon. Ceux qui aiment ce qu'on pile dans le mortier seront cuits dans une marmite. Ceux qui sont dans l'enfer avalent de grosses boules de fer et on leur verse dans la bouche du cuivre fondu. » Ayant entendu ces paroles, Girika se dit en lui-même : « Dans ma prison, il faudra également que je fasse ainsi. »

Or il y avait un chef de famille qui, avec sa femme, alla sur la mer pour chercher des matières précieuses. En mer, ils engendrèrent un fils auquel ils donnèrent le 3b
nom de Samudra (2). Au bout de douze ans, ce chef de famille quitta la mer. Et il arriva que cinq cents brigands le dépouillèrent de ses biens et le mirent à mort. Par la suite, son fils Samudra sortit du monde et étudia la Voie. En parcourant le pays pour mendier sa nourriture, il parvint à la ville de Pāṭaliputra. Ne connaissant pas la ville, il entra dans la « prison agréable » et prononça ces

(1) L'original sanskrit portait certainement : Bālapaṇḍita-sūtra. Mais au lieu de comprendre : le sūtra de l'insensé (bāla) et du sage (paṇḍita), le traducteur chinois a lu : le sūtra du cruel (?) jeune homme (bāla) et du sot (apaṇḍita). D'après A. W. K. (p. 31b, col. 6), le bhikṣu récitait un passage du sūtra des cinq messagers divins 五天使 ou Devadūta sūtra. Dans le Majjhima Nikāya, ce texte est à la suite du Bālapaṇḍita auquel il fait pendant. La collection chinoise du Tchong A-han les sépare, fait du 五夫使 le 64e sūtra et du Bālapaṇḍita le 199e. — Du 64e, plusieurs traduct. à part, Nanjio 722 (Tōk. XII, 8, 4); Nanjio 561 (Tōk. XII, 8, 14); Nanjio 560 (Tōk. XII, 8, 15); Nanjio 543, 32, 4 (Tōk. XII, 2, 17). — Du 199e, une trad. à part Nanjio 575 (Tōk. XII, 8, 79).

(2) Samudra est le nom de ce personnage dans le *Divyāv.* A. W. K. et A. W. Tch. traduisent ce nom au moyen du caractère 海, « la mer, l'océan ».

paroles : « A l'extérieur, son aspect est aimable ; au dedans, elle ressemble à l'enfer. » Alors il voulut sortir, mais Girika ne le lui permit pas. Il dit au bhikṣu : « Maintenant que tu es ici, c'est pour subir la peine capitale ; il ne faut plus songer à sortir. » A ces mots, le bhikṣu se mit à sangloter. Girika lui demanda : « Pourquoi sangloter comme un enfant ? » Le bhikṣu dit : « Ce n'est pas par crainte de la mort que je pleure ainsi ; c'est par crainte de perdre le bénéfice de mes bonnes actions ; car je viens de sortir du monde et je n'ai pas encore attesté la Loi de la Voie. Un corps d'homme est difficile à acquérir ; la Loi du Buddha est difficile à rencontrer. Voilà pourquoi je pleure. » Girika dit : « Autrefois le roi m'a autorisé à ne plus laisser sortir et à mettre à mort quiconque entre dans cette enceinte. » Le bhikṣu dit : « Laisse-moi vivre sept jours. Après quoi, si tu veux me tuer j'y consentirai. » Girika le lui accorda. Or le roi Açoka surprit une femme des appartements intérieurs en conversation avec un jeune prince dont elle était amoureuse. Alors il entra en fureur et les jeta dans la « prison agréable ». Girika les broya aussitôt en leur frappant la tête avec un pilon, de sorte que les globes des yeux jaillirent. A cette vue, le bhikṣu fut saisi d'horreur et il se dit en lui-même : « Ah ! le grand Compatissant a eu bien raison de dire que la forme (*rūpa*) n'a ni solidité ni consistance, de même qu'un amas d'écume. Elle se corrompt vite et ne nous laisse pas de répit. Où est-elle maintenant cette beauté du corps ? Ce beau visage, cette peau mince sont entièrement détruits. Etrange ! C'est dans la transmigration que se plaisent les naïfs et les insensés. Ce n'est pas là la Loi sainte ; j'ai pu le discerner dans ce séjour ; je ne sombrerai point dans l'océan de l'Etre. » Là-dessus le bhikṣu passa la nuit entière dans la contemplation. Il brisa tous ses liens, de sorte qu'il put réaliser le fruit de Çrotāpanna 須陀洹. Et ainsi de suite dans son effort vers la perfection, . . . il atteignit la Voie d'Arhat. Les sept jours étant écoulés, Girika lui

dit : « Les sept jours sont passés; le huitième jour va luire; il faut subir le châtiment. » Le bhikṣu répondit : « Ma nuit est passée; mon soleil s'est levé; l'heure du suprême avantage est venue; fais-moi mourir si tu veux. » Girika demanda : « Qu'entends-tu par là : ma nuit est passée; mon soleil s'est levé; l'heure du suprême avantage est venue? Explique-moi ces paroles. » Le bhikṣu répondit : « J'étais dans la nuit ténébreuse de l'ignorance; ces rebelles qui sont les liens (*saṃyojana*) 結使 je les ai complètement détruits à jamais. Voilà ce que signifie : ma nuit est passée. Mon âme vidée par la sagesse (*prajñā*) 智慧 voit clairement les trois mondes. Voilà ce que signifie : mon soleil s'est levé. Ce que le Buddha a fait, voici que je l'ai entièrement réalisé. C'est ce que signifie : l'heure du suprême avantage est venue. Puisses-tu vivre longtemps; et châtie-moi comme tu veux ». Girika par cruauté, tourmentait les innocents. Comme il ne croyait pas à la vie future, sa colère redoubla. Alors il disposa une grande cuve dans laquelle il mit de l'eau. Il l'emplit de graisse, de sang, de moëlle, d'excréments, d'urine, d'ordures. Alors il jeta le bhikṣu dedans. Au dessous, on alluma un grand feu. Le bois et les herbes brûlèrent presque entièrement sans pouvoir produire de chaleur. Là-dessus, Girika se mit en colère contre ceux qui allumaient le feu et les frappa avec un bâton. De sa propre main, il ralluma le feu. Le combustible se consuma entièrement mais sans chauffer davantage. En outre, il mit le feu à des pièces de charpente, du *t'ou-sou* 塗蘇 (1) et des étoffes de laine en abondance et il les fit brûler entièrement, mais l'eau resta froide comme auparavant. Il se demanda avec étonnement quelle en était la cause et regarda dans la cuve.

(1) L'expression *t'ou-sou* est embarrassante. Elle est citée dans le *P'ei wen yun fou* et semble être équivalente à 屠蘇 qui désigne une certaine disposition d'appartement. Il faut peut-être entendre que Girika brûle les lattes des toits et les tapis des chambres.

Il vit ce bhikṣu assis les jambes croisées, sur une fleur de lotus aux mille pétales. Alors Girika fut très effrayé de ce qu'il voyait. Il alla donc prévenir le roi. Le roi alla voir et, pour entrer, fit démolir la muraille. Tous les habitants suivirent le roi et ils contemplèrent ce bhikṣu par milliers, par koṭi et par myriades. A ce moment, voyant qu'il s'était rassemblé une foule innombrable qui devait être convertie, le bhikṣu sortit de la cuve ayant ses habits immaculés. Dans toute la foule immense il n'y eut personne qui ne le vît. Il bondit dans l'espace et fit des transformations de toute sorte. Avec la moitié supérieure de son corps il produisait de l'eau; avec la moitié inférieure de son corps il produisait du feu. Il ressemblait à une grande montagne éclatante au milieu de l'espace. Le roi l'ayant vu ressentit une impression extraordinaire. Il leva les yeux, et ayant contemplé respectueusement, les mains jointes, il prononça ces paroles : « Voici que ce bhikṣu tout comme nous est pourvu d'un corps d'homme, mais son prestige et sa vertu sont extraordinaires et surhumains. Il a bondi dans l'espace et manifeste une grande puissance surnaturelle. Maintenant, je n'ai pas encore compris, mais j'aspire à la bonne prédication. Puissé-je connaître les choses saintes que tu as en partage. Selon mes forces et mes capacités, je m'y appliquerai. » A ce moment le bhikṣu reconnut que le roi Açoka était un grand *dānapati* 檀越, qu'il aurait certainement le pouvoir de distribuer les reliques du Buddha pour l'avantage des *deva* et des hommes. (Le bhikṣu parla ainsi :) « Or le Buddha a dit : Je suis le Grand Compatissant, celui qui tranche les liens. Ceux qui sont selon la Loi les fils du Buddha, dans les trois catégories d'existence, obtiennent d'être délivrés. Ils sont domptés par celui qui s'est dompté; ils sont calmés par celui qui est dans la quiétude; ils sont délivrés par celui qui a la délivrance. Grand roi! sachez que le Buddha a prédit également que dans l'avenir, cent ans après son *nirvāṇa*, vous régneriez dans la ville de Pāṭaliputra sous le nom d'Açoka et seriez

un roi saint qui fait tourner la roue, maître souverain de l'un des quatre Continents, que vous seriez un roi de la Loi correcte, que vous distribueriez les reliques et éléveriez quatre-vingt quatre mille *stūpa* précieux. O roi! voici qu'au contraire vous avez bâti l'enceinte d'une grande prison qui ressemble à l'enfer; vous avez arraché la vie à des centaines de mille créatures. Grand roi! il vous faut maintenant donner à toutes les créatures la sécurité. Il vous faut aussi réaliser pleinement les intentions du 4ª
Buddha : il faut parmi les hommes et chez Çakradevendra 帝釋 donner la sécurité (*abhaya*) et faire naître la compassion, distribuer les reliques et répandre les vrais secours. » Le roi, entendant ces paroles, dans la Loi du Buddha eut la foi et comprit profondément. Joignant les mains, il vénéra le fils de Celui qui a les dix forces (*Daçabala*) et prononça ces mots : « Mes actions antérieures sont très coupables. Ecoute ma confession. Maintenant je prends refuge dans le Buddha; je prends refuge dans la Loi triomphante prêchée par le Tathāgata. Il faut que je commence une carrière de mérite et que j'orne la vaste terre. » A ce moment le bhikṣu sortit par la voie des airs. Le roi voulut aussi sortir. Caṇḍa-Girika dit au roi : «Jadis il a été convenu avec moi que quiconque entrerait dans cette prison ne pourrait plus en sortir. » Le roi dit : « Tu veux me mettre à mort! » Il répondit : « Je veux vous mettre à mort. » Le roi dit : « Lequel de nous deux est entré le premier? » Il répondit au roi : « C'est moi qui suis entré le premier. » Le roi dit : « Puisque tu es entré le premier, il faut que tu subisses d'abord le châtiment. » Alors le roi chargea des gens de saisir Girika et de le mener dans la salle des tortures (salle de la glu des Hou, Hou-kiao 胡膠)(1) afin de le brûler vif. Il détruisit la « prison agréable » et donna la sécurité aux créatures.

(1) Dans A. W. K. (p. 32ª, col. 18) la salle des tortures est appelée *lo-k'o* 落可(屋) lākṣā-gṛha « maison de laque ».

Alors il se rendit à la ville de Rājagṛha 王舍 et prit les quatre litres (*cheng*) 升 de reliques ensevelies par le roi Ajātaçatru 阿闍世. Et en ce lieu il construisit un grand *stūpa*. Et de même pour les autres reliques ensevelies, la deuxième, la troisième, etc . . . jusqu'à la septième; il les prit toutes. Ensuite il se rendit au village de Rāma 羅摩 séjour du roi-dragon Sāgara 海, dans l'intention de prendre les reliques. Alors le roi-dragon se manifesta et invita le roi à entrer dans son palais. Le roi descendit donc de bateau et entra dans le palais du roi-dragon. Le dragon dit au roi : « Je désire garder ces reliques. Laissez-moi leur faire des offrandes et ne me les retirez pas. » Le roi voyant que le roi-dragon vénérait (les reliques) et leur présentait des offrandes deux fois plus importantes qu'on ne le fait chez les hommes, les laissa et s'abstint de les emporter (1). Revenu dans son palais, le roi fit faire 84.000 cassettes précieuses. Il les orna d'or, d'argent et de *lieou-li* 琉璃 (*vaiḍūrya*). Dans chaque cassette précieuse, il enferma une relique. Il fit faire en outre 84.000 cruches précieuses,

(1) Cf. *Foĕ kouĕ ki* — trad. Rémusat, p. 227. — Voici le récit correspondant dans A. W. K. : XXIV 10 p. 32ᵃ, col. 18. « Le roi ayant formé le desein de construire en grand des *stūpa* du Buddha, prépara les quatre corps d'armée et se rendit auprès du *stūpa* nommé Droṇa 頭樓那, élevé par le roi Ajātaçatru. » Arrivé là, il fit démolir le *stūpa* par ses gens et prit les reliques du Buddha. Et de même successivement jusqu'au 7ème *stūpa*, il prit toutes les reliques. Puis il se rendit au village nommé Rāma 羅摩. Dans ce village se trouvait un *stūpa* qui avait été élevé avant tous les autres. Le roi voulut aussi le détruire pour prendre les reliques. Or il y eut un roi-dragon qui fit entrer Açoka dans son palais de dragon et dit au roi : « C'est à ce *stūpa* que j'apporte mes offrandes; que le roi le laisse debout. » Le roi y consentit et le roi-dragon conduisit Açoka au village de Rāma. Alors le roi se dit en lui-même : « Ce *stūpa* est le premier de tous; c'est pourquoi le roi-dragon redouble de zèle pour le garder. Je n'obtiendrai pas les reliques de ce *stūpa*. » Ayant fait cette réflexion, il retourna dans son royaume.

84.000 couvercles précieux et 84.000 bandelettes de soie de diverses couleurs pour les envelopper. Il remit chaque relique à un *yakṣa* pour que sur toute l'étendue du Jambudvīpa, dans chaque pays habité par un *koṭi* de personnes, on construisît un *stūpa*. Là-dessus ces esprits emportèrent toutes les reliques et partirent dans les quatre directions pour construire des *stūpa*. Un *yakṣa* qui avait reçu une relique parvint au royaume de Takṣaçilā et voulut faire un *stūpa* (*feou-t'ou*) 浮圖 (1). Les habitants du royaume dirent : « La population de notre royaume compte en tout trente-six *koṭi* de personnes. Il faut maintenant nous donner trente-six cassettes. » Alors le *yakṣa* et les esprits revinrent exposer au roi ce qui précède. Le roi se dit en lui-même : « Les hommes sont très nombreux. Si l'on procède ainsi, les reliques ne suffiront pas pour tout le Jambudvīpa. Il faut trouver un moyen de cesser la distribution. » Alors il chargea le *yakṣa* de retourner dire aux gens : « On va supprimer dans votre royaume trente-cinq *koṭi* de personnes. Il n'en restera qu'un *koṭi* à qui nous donnerons une relique. » Les habitants de ce royaume dirent : « Nous préférerions nous passer des trente-six cassettes. Une seule nous donnera satisfaction. Ne nous mettez pas à mort. » Alors on fit comme ils le désiraient et on ne leur donna qu'une seule cassette. Là-dessus le roi dit : « Dans les lieux habités par plus d'un *koṭi* de personnes, ne donnez pas de relique (pour le surplus). Dans les lieux habités par moins d'un *koṭi* de personnes, n'en donnez pas non plus (2). » Ayant prononcé ces paroles,

(1) Il n'est pas douteux que *feou-t'ou* désigne ici un *stūpa*. D'autre part, ces deux caractères sont la transcription du mot : Buddha. Cf. Rosenberg, *Vocabulary*, p. 292. Il se peut que *feou-t'ou*, entré dans l'usage avec le sens de *stūpa*, soit une abréviation d'un ancien *feou-t'ou-t'a* — — 塔 c. à. d. *stūpa* du Buddha. Cp. 佛塔 «*stūpa* du Buddha» (A. W. K. p. 32[b], col. 4).

(2) Voici le passage correspondant dans A. W. K. :

(Le roi) dit : « Il y a trois sortes de royaumes : les petits, les moyens et les grands. Si un royaume verse un *koṭi* d'onces d'or (le

il se rendit au monastère de Kukkuṭa-ārāma. Arrivé en présence du *sthavira* Yaças, il joignit les mains et dit : « Je désire maintenant construire dans le Jambudvīpa 84.000 *stūpa* précieux ». Le *sthavira* répondit : « C'est bien ! C'est bien ! Si vous voulez, ô roi, pouvoir construire en même temps (tous) les *stūpa*, lorsque viendra le temps pour Votre Majesté de construire les *stūpa*, je cacherai le soleil avec la main. Que l'ordre soit donné sur toute l'étendue du royaume pour qu'au moment où je cacherai le soleil avec la main, tous se mettent à dresser les *stūpa* ». Plus tard, il cacha le soleil avec la main. Dans le Jambudvīpa on construisit en même temps (tous) les *stūpa*. Quand ils furent entièrement construits, la population entière donna au roi le nom de « Açoka de la Loi correcte ». Il put répandre dans le monde la paix et la prospérité. Sur le territoire du royaume, il érigea des *stūpa* et des temples. Le bien put prospérer. Son nom de « Cruel » disparut et le monde entier l'appela « le roi de la Loi correcte ».

texte chinois porte ici « mille fois dix mille »), il faut y ériger un *stūpa* royal ». Alors le royaume de Takṣaçilā versa trente-six *koṭi* d'onces d'or. Les habitants de ce royaume dirent au roi Açoka : « O roi, il faut nous donner trente-six boîtes ». Le roi, entendant cela, fit cette réflexion : « Je veux que partout on élève en grand des *stūpa* du Buddha. Convient-il que ce royaume en amasse un si grand nombre ? » Alors le roi usa d'un procédé habile. Il dit à ces gens : « On va maintenant vous confisquer trente-cinq *koṭi* d'onces d'or ». Et il ajouta : Désormais, qu'un royaume ait beaucoup de *stūpa* ou qu'il en ait peu, j'ordonne qu'en aucun cas on ne m'offre de l'or (pour en obtenir un plus grand nombre).

Chapitre deuxième (1).

Avadāna du roi Açoka (2).

Quand le roi Açoka eut achevé la construction des *stūpa*, il fut transporté de joie. Entouré de la multitude de ses ministres, il se rendit au monastère de Kukkuṭa-ārāma, se présenta devant le *sthavira* et lui demanda : « Dans ce Jambudvīpa, de nombreuses personnes ont-elles été ainsi que moi l'objet d'une prédiction du Buddha ? » Alors le *sthavira Ye-chö* 夜舍 (Yaças) répondit au roi : « D'autres ainsi que Votre Majesté, ont fait l'objet d'une prédiction du Buddha. Jadis quand le Buddha se trouvait au royaume de *Ou-tch'ang* 烏長 (Uḍḍiyāna) (3), il soumit le dragon *A-po-po* 阿波波 (4). Dans le royaume de *Ki-pin* 罽賓 (Cachemire) il convertit le maître *Fan-tche* 梵志 (5). Dans le royaume de *K'ien-t'o-wei* 乾陀衞 (Gandhāra), il convertit le *tchen-t'o-lo* 眞陀羅 (*caṇḍāla*). Dans le royaume

(1) Dans nos éditions de A. W. Tch. la division en chapitres est souvent arbitraire. Il arrive qu'un récit soit coupé brusquement à la fin d'un chapitre et se poursuive au chapitre suivant. Pour faciliter la lecture et les recherches, il a paru préférable de distinguer dans l'ouvrage autant de chapitres qu'il y a d'*avadāna* principaux. La numérotation des chapitres dans ma traduction n'a donc rien de commun avec celle des éditions chinoises et coréenne.

(2) A. W. K. p. 32ᵇ—38ᵇ. *Divyāv.* XXVII, p. 384—405. Burnouf, *Introduction*, p. 376—403.

(3) Sur l'équivalence *Ou-tch'ang* = Uḍḍiyāna, cf. Sylvain Lévi, *Le catalogue géographique des Yakṣa dans la Mahāmāyūrī*, p. 89.

(4) Cette transcription est certainement fautive. Cp. *Divyāv.* : Apalāla ; A. W. K. : *A-po-lo-lo* 阿波羅囉.

(5) *Fan-tche* est le plus souvent la traduction du mot « brahmane ».

de Gandhāra, il soumit le bœuf et le dragon (1). Là-dessus, il se rendit encore dans le royaume de *Mo-t'ou-lo* 末突羅 (Mathurā) et dit à Ānanda : « Dans cent ans, à Mathurā, il y aura un chef de famille nommé *Kiue-to* 掘多 (Gupta). Son fils aura nom *Yeou-po-kiue-to* 優波掘多 (Upagupta). Bien qu'il n'ait pas les signes extérieurs, il fera des conversions comme le Buddha. Il pourra, sans entrer dans l'extase, connaître à la distance d'un *yeou-siun* 由旬 (*yojana*) les pensées (2) des êtres vivants. Pour enseigner les règles du *dhyāna*, il sera le premier de tous. Par des conversions de toute sorte, il fera œuvre de Buddha. » Et le Buddha dit encore à Ānanda : « Vois-tu
4b maintenant ce bois de couleur verte ? » (Il dit) qu'il le voyait. Le Buddha Bhagavat ajouta : « Il se nomme le mont *Yeou-lieou-man-tch'a* 優留慢茶 (Urumaṇḍa) (3). (Ce sera) l'emplacement de l'*a-lan-jo* 阿蘭若 (*araṇya*) de *Na-lo-po-li* 那羅拔利 (Naṭabhaṭi[kā]). Pour les bâtiments et pour l'aménagement, ce sera le premier lieu de tous. On y pourra pratiquer l'extase. » Ce sont (deux) prédictions faites par le Buddha (comme celle qui te concerne).

Le roi ayant entendu ces paroles dit au *sthavira* : « Ce Vénérable pur est-il déjà né ? » (Yaças) répondit : « Il est né, et par la destruction des liens, il a obtenu la Voie d'Arhat. Il réside, entouré d'une multitude de

(1) A. W. K. : « Il y avait le roi-dragon nommé Apalāla. Il y avait en outre le maître-potier, ainsi que le *tchan-t'o-lo* 旃陁羅 (*caṇḍāla*) et le roi-dragon. » Le *Divyāv.* et *Tsa-a-han* mentionnent en outre, entre le *caṇḍāla* et le dragon, la *gopalī* représentée dans A. W. Tch. par le mot « bœuf » qui traduit uniquement la première syllabe du mot. Sur ces conversions successives, cf. *Le Nord-Ouest de l'Inde*, p. 508—515 et p. 558.

(2) Je lis 想 au lieu de 相.

(3) A. W. K. : *Yeou-leou-man-t'o* 優樓漫陀. Ailleurs la même montagne est appelée Grande crème 大醍醐 (Urumaṇḍa), cf. A. W. K. p. 52b. Le *Divyāv.* a tantôt Rurumuṇḍa et tantôt Urumuṇḍa. Nous adoptons par la suite cette dernière forme qui est la plus connue.

18.000 Arhat, sur le mont Urumuṇḍa, dans l'*araṇya* Naṭabhaṭikā. Il a réalisé la sagesse absolue et la pureté suprême. En faveur des sages, des saints et de toute sorte d'êtres vivants, il ouvre par sa prédication les portes de la Loi. Les *deva,* les dragons, les *yakṣa*, les hommes et les êtres qui ne sont pas humains, tous obtiennent par lui d'entrer dans la citadelle de la Délivrance. » Le roi dit à ses ministres : « Equipez vite les soldats des chars ainsi que les fantassins et les troupes qui vont à cheval et à éléphant. Je veux aller maintenant sur le mont Urumuṇḍa pour contempler la multitude des Vénérables qui ont la Délivrance et le Vénérable Upagupta qui a obtenu l'arrêt des courants. » Les conseillers dirent au roi : « Ce royaume-là est étroit et nos soldats sont très nombreux. Il suffit d'envoyer un messager appeler Upagupta et il viendra. » Le roi répondit alors : « Il me faut aller le voir. Pour quelle raison? Parce que moi qui n'ai point encore obtenu la pensée de diamant (*vajra*) (1), je ne saurais humilier cet homme qui est semblable au Buddha. » Alors il envoya un messager dire au Vénérable Upagupta : « Voici que je désire, ô Vénérable, aller vous visiter et vous interroger. » Le Vénérable, à ces mots, se dit en lui-même : « Si je laisse le roi venir dans ce royaume dont le territoire est étroit, il y aura une foule de malheureux. Il faut que je me rende (chez le roi). » Le Vénérable ayant alors rassemblé des barques fit un grand radeau large de douze *yojana,* et ayant monté sur ce radeau avec les 18.000 Arhat, il se rendit à la ville de Pāṭaliputra. On avertit le roi que le Vénérable [Upa]gupta arrivait en personne pour l'avantage et l'utilité du roi et qu'il avait la Grande Prospérité pour pilote de sa grande

(1) Les autres recensions n'ont rien de pareil. Un peu plus loin, dans A. W. K. (p. 33ª col. 10), il est dit que l'esprit d'Upagupta est « fait de diamant ». Dans le *Divyāv.,* c'est le corps d'Upagupta qui est *vajramayam.*

barque (1). A cette nouvelle, le roi tout joyeux détacha son collier valant cent mille onces d'or et le donna en récompense à celui qui l'avertissait.

Il ordonna à ceux de sa suite de proclamer à son de tambour l'édit suivant : « Que ceux qui désirent obtenir de grandes richesses et renaître parmi les *deva,* et qui veulent être délivrés et voir le Tathāgata, viennent ensemble faire offrande à Upagupta. » Et il récita la *gāthā* suivante :

« Que tous les êtres qui désirent voir le plus Vénérable d'entre les bipèdes, le Grand Compatissant, le Héros, celui qui s'est éveillé sans maître et dont l'enseignement, pareil à celui du Buddha, éclaire les trois mondes, qu'ils se rassemblent tous ici et aillent à sa rencontre. »

Le roi ayant récité cette *gāthā,* fit orner la ville et nettoyer les rues. Accompagné de la foule de ses ministres et de tous les habitants, marchant au son des instruments et à travers toute sorte de parfums, il sortit de la ville de Kusumapura 花氏 (Pāṭaliputra) et s'étant avancé à une distance d'un demi *yojana,* il vit venir le Vénérable entouré de dix-huit mille Arhat groupés en forme de demi-lune. Le roi descendit alors de son éléphant. Ayant posé un pied sur la barque et l'autre pied sur le sol, il accueillit le Vénérable Upagupta. Le roi se prosterna humblement. Des cinq parties de son corps il toucha la terre. Ayant baisé (2) les pieds du Vénérable, il se leva, et le regard tourné respectueusement vers le visage du Vénérable, les mains jointes, il dit : « Maintenant, j'ai soumis

(1) Cette phrase obscure paraît due à une interprétation erronée de l'original sanskrit. Au passage correspondant du *Diviyāv.*, Upagupta est appelé *çāsanakarṇadhāraḥ* « qui a pour pilote (de sa barque) la Loi ». A. W. K. : « La Loi du Buddha est semblable à une barque. O roi, c'est en faisant le bien qu'on peut traverser directement la mer des trois mondes et atteindre à la rive du Non-être. »

(2) Le mot 舐 est pris au sens de « baiser », conformément au *Divyāv.* A. W. K. : « de la langue, il lécha les deux pieds ».

et détruit tous les rebelles; j'ai conquis le Jambudvīpa : villes, montagnes, mers, richesses, tout l'univers. Il n'est pas une de mes heures de joie (passées) qui vaille l'heure présente où je vous vois de mes yeux, ô Vénérable! Pour quelle raison? C'est que maintenant, vous voir, ô Vénérable, c'est voir le Buddha. » Pénétré de foi et de respect envers les Trois Joyaux, il récita les *gāthā* suivantes :

« Bien que le Buddha soit entré dans le *nirvāṇa,* vous remplissez son office, vous vivez, ô Vénérable. Le soleil de la Sapience s'est couché; ô Vénérable, vous perpétuez la grande lumière. Maintenant, donnez moi je vous prie votre enseignement, j'y conformerai ma conduite. »

Alors le Vénérable caressa de la main droite le sommet de la tête du roi, et répondit en prononçant les *gāthā* suivantes :

« Soyez prudent et craignez; gardez-vous de vous relâcher! La dignité royale et les richesses sont difficiles à conserver. Chacun doit prendre refuge dans le *nirvāṇa.* En ce monde, nul ne demeure constamment. Les Trois Joyaux sont difficiles à rencontrer; les ayant rencontrés honorez-les toujours et sans cesse. (1)

« Sachez, grand roi, que le Buddha vous a transmis la Loi exacte et me l'a transmise aussi à moi. Nous devons ensemble la protéger et la maintenir fermement ». Le roi prononça encore ces *gāthā* :

« Ce dont le Buddha m'avait chargé, je l'ai fait. (J'ai érigé) toute sorte de *stūpa* et de temples semblables aux forêts des montagnes (2). J'y ai placé libéralement des oriflammes, des banderolles et des parasols précieux. Je les ai tous ornés de nombreux joyaux. Afin de parer et

(1) Les vers 3 et 4 ne se retrouvent ni dans le *Divyāv.* ni dans A.W.K., tandis que les vers 1, 5, 6, sont communs aux *Divyāv.,* A.W.K. et A. W. Tch.

(2) *Divyāv.* : *giriçṛṇgakalpa* « semblables aux sommets des montagnes ». Le traducteur de A.W.Tch. a peut-être compris que les *stūpa* étaient aussi nombreux que les arbres des forêts. La métaphore manque à A. W. K.

5ª de purifier au plus haut point la vaste terre, j'ai distribué les reliques dans le Jambudvīpa. Mon propre corps, femmes, enfants, trésors, palais et demeures, mon peuple et toute la vaste terre, je les donnerai pour honorer le Buddha, la Loi, et le *Saṃgha* des *bhikṣu.* »

La Vénérable le loua en disant : « C'est bien, c'est bien, grand roi! Il convient d'agir ainsi. Au prix de son corps, de sa vie et de ses biens (1), il convient d'affermir la Loi. Par la suite on n'a point de regret et l'on renaît chez les dieux.» Après que ces paroles furent prononcées, le roi pria le Vénérable d'entrer dans le palais, prépara pour lui un lit de repos et, soutenant le Vénérable, le fit asseoir sur ce siège. Son corps était doux comme le *tou-lo-mien* 兜羅綿 (2). Le roi, joignant les mains, dit au Vénérable : « Votre vénérable corps est doux comme le *tou-lo-mien,* mais moi, qui ai peu de mérite, mon corps est grossier, âpre au toucher. » Le Vénérable répondit : « Jadis, quand j'ai fait des offrandes, j'ai toujours donné des objets purs et incomparables. Je ne me suis jamais servi de terre pour faire une offrande. » Le roi dit : « Jadis, étant petit, simple et ignorant, j'ai rencontré le Buddha Bhagavat dont le champ de mérite est sans égal, et je lui ai donné de la terre. Telle est à présent ma rétribution. » Le Vénérable dit, montrant un visage affable :

(1) A. W. K. est ici d'accord avec A. W. Tch. Le *Divyāv.* paraît aberrant, mais il ne donne aucun sens acceptable, comme il ressort de la traduction de Burnouf : « Celui qui emploie son corps au profit de ce qui est réellement essentiel, et qui se sert des objets matériels pour soutenir sa vie (?), ne se lamentera pas quand son temps sera venu, et il ira dans la demeure désirée des dieux. » Le texte du *Divyāv.* doit donc être corrigé : *ye sāram upajīvanti kāyād bhogaiç ca jīvitāt.* « Celui qui emploie son corps, ses biens, sa vie, au profit de ce qui est réellement essentiel. . . . »

(2) Sur l'expression *tou-lo-mien* qui désigne une fine étoffe de coton (skr. *tūla*), cf. *Tchou-fan-tche* trad. Hirth-Rockhill, p. 219. La présence de ce terme dans A. W. Tch. prouve qu'il est beaucoup plus ancien en chinois que ne le pensaient Hirth et Rockhill.

«Celui dont le champ de mérite est incomparable peut faire en sorte que, pour un don de terre, la rétribution soit noble et précieuse.» Le roi en entendant ces paroles ressentit une joie qu'il n'avait jamais éprouvée. Il ordonna aux ministres : «Parce que j'ai donné de la terre j'ai obtenu d'être un roi qui fait tourner la roue. Pour cette raison, il faut d'un cœur zélé, faire des offrandes aux Trois Joyaux.» Le roi dit au Vénérable : «Dans les régions parcourues par le Buddha, aux lieux où il a passé et où il a séjourné, je veux partout élever des *stūpa*. Pour quelle raison? Afin qu'à l'avenir les êtres vivants aient la foi et le respect.» Le Vénérable le loua en ces termes : «C'est bien, c'est bien! Grand roi! Il faut maintenant que j'aille vous indiquer tous ces lieux.» Le roi fit toute sorte d'offrandes au Vénérable Upagupta : fleurs odorantes, colliers, parfums mêlés, onguents. Il rassembla les quatre corps de troupes et se rendit en cortège avec (Upagupta) au jardin de *Lin-meou-ni* 林牟尼 (1). Le Vénérable élevant la main l'indiqua au roi en disant : «Voici le lieu où est né le Buddha.» Le *stūpa* qu'on y a élevé est le premier de tous. C'est ici que le Buddha dont la vue est excellente, fit sept pas le jour même de sa naissance. Il contempla de toutes parts les quatre régions et, levant la main, s'écria : «Voici ma dernière existence, ma dernière réincarnation.» Le roi, ayant entendu ces paroles, toucha le sol avec les cinq parties de son corps; il se prosterna respectueusement et joignant les mains, il pleura. Puis il récita ces *gāthā* :

«Ils s'étaient acquis des mérites supérieurs et d'heureux avantages, ceux qui ont pu voir le Muni-Bhagavat, qui en outre ont vu le Buddha au lieu de sa naissance, et qui ont pu entendre les paroles qu'il a dites. Moi qui n'ai pas de mérites supérieurs, je n'ai pas pu voir le

(1) Il s'agit certainement du bois de Lumbinī comme l'attestent le *Divyāv.* et A. W. K. *Lin-meou-ni* suppose un original *Lummunī = *Lumminī.

Bhagavat; je n'ai pu le voir nouveau-né ni entendre ce qu'il a dit ».

Ensuite le Vénérable Upagupta indiqua au roi le lieu où *Mo-ye* 摩耶 (Māyā) saisissant une branche d'arbre mit au monde le Bodhisattva. Le Vénérable, élevant la main, dit à l'esprit de l'arbre *an-lo* 菴羅 (*āmra*) : « Vous qui avez vu le Buddha, il vous faut maintenant manifester votre corps et le montrer au roi pour que, le roi vous ayant vu, sa foi en soit augmentée. » Alors l'esprit de l'arbre manifesta son corps. Le Vénérable [Upa]gupta dit au roi : « Cet esprit de l'arbre a vu le Buddha au moment de sa naissance. » Alors le roi joignit les mains et, tourné vers l'esprit de l'arbre, il prononça cette *gāthā* :

« L'avez-vous vu l'Orné, au moment de sa naissance, lui dont le corps était marqué des signes et des sous-signes. Avez-vous vu ses yeux longs et larges, ses yeux semblables au sépale de la fleur de lotus? L'avez-vous entendu parler d'une voix douce, ce roi des bœufs? »

Alors l'esprit de l'arbre répondit en prononçant cette *gāthā* :

« Je l'ai vu, lui qui avait la couleur de l'or, lui le plus noble des bipèdes. Levant le pied, il fit sept pas. J'ai entendu la voix du Bhagavat. »

Le roi demanda encore : « Au moment de la naissance de l'Orné, que se passa-t-il? « L'esprit de l'arbre répondit : « C'est ce que la parole ne peut traduire; c'est ce que les mots ne peuvent exprimer! Je vais maintenant en parler brièvement. » Alors il prononça cette *gāthā* :

5b « Son corps émettait une clarté de la couleur de l'or; les hommes et les *deva* se réjouissaient à sa vue; la vaste terre ainsi que les montagnes trembla (jusqu'aux rives de) l'océan, semblable à un bateau sur les flots de la mer. »

Le roi déposa en ce lieu cent mille onces d'or, et ayant élevé un *stūpa*, il partit. Le Vénérable conduisit ensuite le roi à la ville de *Kia-p'i-lo* 迦毗羅 (Kapila [vastu]). Ayant levé la main droite, il dit : « Voici le

lieu où l'on apporta le Bodhisattva pour le montrer au roi Bouillie-pure (Çuddhodana). » Puis il montra le lieu où l'on sacrifiait aux dieux des *Çākya*. Alors on fit entrer le Bodhisattva pour sacrifier à ces dieux, mais les statues des dieux de bois et de boue vinrent toutes le vénérer, s'incliner et se prosterner devant lui. Le roi *Chou-t'eou-t'an* 恕頭檀 (Çuddhodana), pour cette raison, l'appela Dieu parmi les dieux (1).

Puis il montra le lieu où l'on manda les maîtres-devins pour examiner la physionomie du Bodhisattva, le lieu où le ṛṣi *A-sseu-t'o* 阿斯陀 (Asita) examina la physionomie du Bodhisattva, (et vit) qu'il serait certainement un Buddha. Ensuite il montra au roi le lieu où *Po-cho-po-t'i* 波闍波提 (Prajāpatī) éleva le Bodhisattva. Et il montra le lieu où le Bodhisattva apprit à écrire, le lieu où le Bodhisattva montait à éléphant, le lieu où il apprit à monter à cheval, le lieu où il apprit à monter sur un char, le lieu où il apprit à tirer de l'arc, le lieu où le Bodhisattva se reposait, le lieu où le Bodhisattva se livrait au plaisir avec ses soixante mille femmes, le lieu où le Bodhisattva fut dégoûté (du monde) par le spectacle de la vieillesse, de la maladie, de la mort et de la naissance. [Puis il alla (avec le roi) dans la forêt] (2).

Ensuite il conduisit le roi à l'arbre *Jambu* et, élevant la main, il le lui montra en disant : C'est ici que le Bodhisattva s'assit à l'ombre, et que par la réflexion, se détachant du désir, de la méchanceté et du péché, il eut l'intuition, entra dans la contemplation, renonça à la naissance, fut satisfait et joyeux et parvint au premier degré du *dhyāna*. L'arbre détournant son ombre, celle-ci ne

(1) *Divyāv.* : Devātideva; A. W. K. : « dieu des dieux ».

(2) Dans la version chinoise, le membre de phrase entre crochets se trouve après les mots « s'assit à l'ombre ». C'est probablement une interversion due à l'erreur d'un scribe. J'ai rétabli l'ordre logique conformément au texte du *Divyāv.*

s'écarta point du (Bodhisattva). Alors le roi (Çuddhodana) touchant la terre avec les cinq parties de son corps, se prosterna devant le Bodhisattva.

Il montra aussi la porte de la ville et dit au roi : « C'est par ici que le Bodhisattva entouré de cent mille *deva* sortit de Kapila[vastu]. » Il lui montra encore le lieu où le Bodhisattva remit son cheval et son collier à Chaṇḍaka et le congédia. Puis il montra le lieu où le Bodhisattva entra seul dans le bois. Puis il montra le lieu où le Bodhisattva ayant coupé sa chevelure avec un couteau la jeta en l'air et où Çakradevendra la reçut respectueusement. Puis il montra le lieu où le Bodhisattva, en échange de son vêtement précieux, reçut d'un chasseur un *kia-cha* 袈裟 (*kāṣāya*). Puis il montra l'endroit où le roi Vimbasāra invita le Bodhisattva en lui offrant la moitié de son royaume. Puis il monta le lieu où le Bodhisattva rencontra *A-lan Kia-lo* 阿蘭加羅 (Ārāḍa Kālāma) et *Yu-t'eou Lan* 鬱頭藍 (Udra[ka] Rāma) (1). Puis il montra le lieu où le Bodhisattva pratiqua les austérités pendant six ans. Et il récita cette *gāthā* :

« Pendant six ans le Bodhisattva se livra aux austérités, se couchant sur la cendre et sur des épines. Ayant reconnu que c'était mal se conduire et que ce n'était pas la voie véritable, il renonça à l'ascétisme et pratiqua la vraie Loi. »

Il montra encore le lieu où le Bodhisattva reçut de *Nan-t'o-po* 難陀跛 (Nandaba[lā] et de *Nan-t'o* 難陀 (Nandā) une bouillie de riz au lait aux cent saveurs (2). Puis il montra le lieu où le Bodhisattva s'avança vers l'arbre de Bodhi. Dans ces lieux que le Vénérable lui indiquait, le roi éleva partout des *stūpa*.

(1) *Divyāv.* Ārāḍa et Udraka; A.W.K. a omis le premier nom et transcrit le second : *Yu-t'eou Lan-fou* 鬱頭藍弗 (Udra[ka] Rāmaputra).

(2) *Divyāv.* : « une offrande de miel et de lait qui se multiplia en dix offrandes ». A.W.K. : «reçut seize fois une bouillie de riz au lait ».

Le Vénérable lui montra en outre le lieu où le roi-dragon *Kia-lo* 迦羅 (Kāla) (1) loua le Bodhisattva. Là-dessus, le roi se prosterna aux pieds du Vénérable, puis joignant les mains, il dit : « Je désire maintenant questionner le roi-dragon Kāla sur les circonstances dans lesquelles il a vu le Buddha. » Alors le Vénérable dit au roi-dragon : « Vite apparais! Vite apparais! Le roi veut t'interroger sur ce qui s'est passé lorsque tu as vu le Buddha. » Alors le roi-dragon apparut, et s'étant approché du Vénérable, il joignit les mains et dit : « O Révérend! qu'ordonnez-vous? » Le Vénérable dit au roi : « Celui-ci est le roi-dragon Kāla qui récita une *gāthā* à la louange du Buddha. » Alors le roi joignit les mains et prononça cette *gāthā* :

« Vous l'avez vu le Bhagavat sans supérieur, dont le teint resplendissait comme l'or et dont le visage ressemblait à la pleine lune. Exposez-moi pour une faible part (les qualités) de Celui qui a les dix forces (Daçabala) et quelle était sa splendeur lorsqu'il s'avança vers l'arbre de Bodhi. »

Le roi-dragon répondit : « Pour ce qui est de sa splendeur, aucune parole ne peut l'exprimer. Maintenant je vais en parler brièvement. Et il prononça cette *gāthā* :

Quand les pieds du Buddha touchaient le sol, les montagnes et les fleuves de la vaste terre bondissaient très haut, et de six manières la terre tremblait. L'éclat du corps du Tathāgata éclipsait celui de la lune et du soleil, éclairait les dix régions et profitait à tous. »

Ayant élevé un *stūpa* en ce lieu, le roi s'éloigna. Alors avec le Vénérable il s'avança vers l'arbre de Bodhi. Le Vénérable élevant la main, le montra au roi et dit : « C'est ici que le Bodhisattva prenant la Compassion pour alliée, mit en déroute les forces de Māra et devint *Anuttara-samyak-saṃbuddha.* » Alors en ce lieu le roi éleva un *stūpa*. Il y

(1) *Divyāv.* : Kālika; A. W. K. *Kia-li* 迦梨 (Kāli[ka]).

fit une offrande de cent mille onces d'or. « C'est ici que les quatre *deva* Rois des *deva* 天王天 offrirent au Buddha quatre *pātra* 鉢. Le Tathāgata les reçut et les frappant de la main, il les transforma en un seul *pātra.* » (1) Puis il montra le lieu où les cinq cents marchands donnèrent à manger (au Buddha). Il montra encore le lieu où le Bodhisattva se rendit chez la femme de Bénarès. Puis il montra le lieu où un brahmane loua le Buddha. Le roi dans tous ces lieux éleva des *stūpa.* Puis le Vénérable conduisit le roi dans le bois du Vieux *Ṛṣi,* et élevant la main droite, il dit : « C'est ici que le Tathāgata fit tourner la roue de la Loi. » Le roi en ce lieu éleva un *stūpa* et donna cent mille onces d'or. (Le Vénérable) montra en outre le lieu où le Tathāgata sauva mille brahmanes. Il montra encore le lieu où le roi Vimbasāra entendit la
6ª Loi et put voir les Vérités, celui où 84.000 Rois des *deva* éloignant l'impureté et écartant la souillure obtinrent dans sa pureté l'œil de la Loi, et aussi le lieu où d'innombrables brahmanes et maîtres de maison obtinrent (le fruit) de Çrotāpanna. Et il montra aussi le lieu où Çakradevendra fut converti. Et il montra le lieu où le Tathāgata fit des transformations surnaturelles. Et il montra le lieu où le Tathāgata redescendit après être monté au ciel des *Tao-li* 忉利 (*Trāyastriṃça*) pour prêcher la Loi à sa mère. Dans tous les lieux indiqués précédemment, le roi éleva des *stūpa* précieux. Le Vénérable conduisit encore le roi à la ville de *Kiu-che-na* 拘尸那 (Kuçinagara). Élevant la main, il dit : « C'est ici que le Tathāgata entra dans le *nirvāṇa* après avoir achevé les conversions qu'il avait à faire. » Le roi en entendant ces paroles fut accablé de chagrin et s'évanouit. Avec de l'eau

(1) A. W. K. : « C'est ici que le Buddha reçut des quatre Rois des *deva* 天王 quatre *pātra* et qu'il les réunit en un seul *pātra.* » *Divyāv.* : « *bhagavāñ caturnāṃ mahārājānāṃ sakaçāc catvāri çailamayāni pātrāṇi grahāyaikaṃ pātram adhimuktam* (cor. *adhiyuktam*).

on lui aspergea le visage, en sorte qu'il reprit connaissance. Il offrit cent mille onces d'or et éleva un *stūpa* en cet endroit. Alors, joignant les mains, il se prosterna respectueusement aux pieds du Vénérable. Il dit encore : « Je veux maintenant honorer les *stūpa* des grands disciples Auditeurs du Buddha. » Le Vénérable le loua en disant : « C'est bien ! C'est bien ! O roi, vous êtes capable d'éprouver ces profonds sentiments de foi et de respect. » Alors il conduisit le roi dans le bois de *Tche-t'o* 祇陀 (Jetavana), et élevant la main, il lui dit : « Grand roi ! Ceci est le *stūpa* de *Chö-li-fou* 舍利弗 (Çāriputra). Il faut que vous fassiez une offrande. » Le roi demanda : « Quels furent ses mérites ? » Le Vénérable répondit : « Il fut le premier des grands chefs de la Loi du Bhagavat. Il fut capable de faire tourner la roue de la Loi. Le Tathāgata a déclaré : « Il est le premier de ceux qui possèdent la sagesse. La sagesse de la totalité des êtres vivants, en exceptant le Tathāgata, n'égale pas la seizième partie (de sa sagesse.) » On ne peut en parler qu'en abrégé. Qui pourrait exposer complètement le trésor de sa sagesse ? » A ces mots, le roi se réjouit et il offrit cent mille onces d'or à ce *stūpa*. Alors ayant adoré Çāriputra il prononça cette *gāthā* :

« Il était affranchi des liens de l'existence ; sa renommée emplit le monde ; parmi ceux qui ont la sagesse il est le premier de tous. »

Puis le Vénérable montra au roi le *stūpa* de *Mou-kien-lien* 目揵連 (Maudgalyāyana) et dit au roi d'y déposer une offrande. Le roi demanda encore : « Quels furent ses mérites ? » Le Vénérable répondit : « Le Tathāgata a déclaré qu'il était le premier de ceux qui ont des pouvoirs surnaturels 神足 (*ṛddhipāda*). De son pied droit, il put ébranler le palais de Çakradevendra. En outre il put soumettre les deux rois-dragons *Nan-t'o* 難陀 (Nanda) et *Po-nan-t'o* 拔難陀 (Upananda). Je le dis en abrégé. On ne peut par des paroles atteindre l'autre rive de (cet océan qu'est) son mérite. Le roi offrit à ce *stūpa* cent

mille onces d'or. Le roi joignit alors les mains et prononça cette *gāthā* :

« J'adore le célèbre (Maudgalyāyana), le premier de ceux qui ont des pouvoirs surnaturels. Il s'est affranchi de la naissance, de la vieillesse (1), du chagrin et de la douleur. »

Ensuite il montra au roi le *stūpa* de *Kia-ye* 迦葉 (Kāçyapa). Ayant élevé la main, il dit : « Ceci est le *stūpa* de Mahākāçyapa. Il faut également faire ici une offrande. » Le roi demanda : « Quels furent ses mérites ? » Le Vénérable répondit : « Il eut peu de désirs et sut se contenter de peu. Il fut le premier de ceux qui pratiquent les *t'eou-t'o* 頭陀 (*dhūta*) (2). Le Tathāgata partagea avec lui son siège et l'y fit asseoir. Le Buddha se dépouilla de son vêtement et le donna à Kāçyapa. Il eut pitié des misérables et des affligés ; il protégea et maintint la Loi du Buddha. Maintenant je vous en parle en abrégé. Qui pourrait exprimer entièrement le mérite de ses austérités ? » Le roi offrit cent mille onces d'or au *stūpa* de Kāçyapa. Alors joignant les mains il prononça cette *gāthā* :

« Assis dans les cavernes des montagnes, évitant les querelles, étranger à toute colère, il pratiquait constamment le *dhyāna* et l'extase. Il avait peu de désirs et savait se contenter de peu. Son mérite était incomparable. Maintenant je l'honore (en inclinant) la tête. De tout cœur je me prosterne devant lui. »

Puis il montra au roi le *stūpa* de *P'o-kiu-lo* 婆駒羅 (Vakkula) (3) et lui conseilla de faire une offrande. Le roi dit : « Quels furent ses mérites ? » Le Vénérable répondit : « Le Tathāgata l'a désigné comme le premier de ceux qui sont exempts d'infirmités et qui ont peu de désirs.

(1) A. W. K. et les trois éditions chinoises de A. W. Tch. ont ici « la mort » tandis que le *Divyāv.* et l'édition coréenne de A. W. Tch. ont « la vieillesse ».

(2) « A. W. K. « la pratique pénible des *t'eou-t'o* 頭陀 (*dhūta*)». *Divyāv.* : « *dhūtaguṇavādinām* ».

(3) *Divyāv.* : Vatkula. A. W. K. : *Po-kiu-lo* 薄拘羅.

Il n'enseigna jamais aux hommes une *gāthā* de quatre *pāda* (1). » Alors le roi fit déposer par ses gens une pièce d'or sur ce *stūpa*. Les conseillers dirent au roi : C'est également le *stūpa* d'un respectable Arhat. Pourquoi n'offrir qu'une seule pièce ? » Le roi répondit : « Parce qu'il s'est sauvé lui-même et n'a pas pu sauver les autres hommes (2). Voilà pourquoi je ne lui donne qu'une seule pièce. » Le génie du *stūpa* refusa et rendit (la pièce) au roi. Les conseillers dirent encore : « Il a vraiment peu de désirs. Il n'a même pas pris une pièce ! »

Alors le Vénérable montra encore au roi le *stūpa* de *A-nan* 阿難 (Ānanda) et il dit au roi de faire une offrande. Le roi dit : « Quels furent ses mérites ? » Il répondit : « Le Tathāgata l'a désigné comme le premier de ceux qui maintiennent en totalité (la Loi). Il a retenu la Loi du Buddha. La force de sa pensée, sa sagesse et l'étendue de son savoir (3) étaient comparables à l'océan. Ses paroles étaient belles et merveilleuses ; il était honoré par les hommes et par les dieux. Il était capable de connaître les intentions du Buddha. Il était parfaitement bon et plein de mérites. Il était la cassette renfermant la multitude des *dharma*. » Le roi, ayant entendu ces paroles, fut au comble de la joie. Il offrit à ce *stūpa* un *koṭi* d'onces d'or. Les grands dignitaires lui demandèrent : « Pourquoi, de toutes les offrandes, faites vous ici la plus riche ? » Le roi dit : « C'est parce qu'il a maintenu en totalité le corps de la Loi. Ce qui a permis à la Loi de briller jusqu'à ce jour

(1) A. W. K. : « Il ne dit jamais aux hommes un ou deux *pāda* de la Loi. » Il faut interpréter de la même façon la phrase correspondante du *Divyāv.* : *api ca na tena kasyacid dvipadikā* (sic) *gāthā çrāvitā*. Burnouf avait compris : « mais le Sthavira n'ajouta pas pour ce sage la stance formée de deux Pâdas. »

(2) On voit déjà poindre ici la doctrine du Grand Véhicule. Il ne suffit pas de faire son salut, il importe en outre de sauver les autres hommes.

(3) Littéralement : la qualité « d'avoir beaucoup entendu ».

sans s'éteindre, c'est la puissance d'Ānanda. Aussi vrai que le pas d'un bœuf ne peut contenir l'eau de l'océan, la mer de la sagesse du Buddha, Ānanda put la contenir (1). C'est pourquoi, de toutes les offrandes, je fais ici la plus importante. » Quand le roi eut achevé de faire des offrandes aux *stūpa* des grands disciples Auditeurs, il se réjouit, honora les pieds du Vénérable, et joignant les mains, prononça respectueusement les *gāthā* suivantes :

« En faisant cent mille offrandes, j'ai obtenu d'être un homme. Maintenant que je le suis, ce n'est pas en vain que j'ai reçu ce corps. J'ai rencontré un excellent champ de mérite ; j'ai complètement réalisé ce qui est pour l'homme le Fruit. Au moyen de richesses dangereuses et fragiles j'ai accompli et affermi la Loi. Les *stūpa* que j'ai érigés ornent le Jambudvīpa comme le nuage blanc orne l'espace. J'ai rencontré la Loi du Buddha qui est parfaitement pure (2). » Ayant récité ces *gāthā*, il se prosterna et se retira (3).

Bien que le roi Açoka eût donné cent mille pièces d'or à chacun (des quatre *stūpa*) : le *stūpa* du lieu où naquit le Buddha, le *stūpa* de l'arbre de Bodhi, le *stūpa*

(1) L'éloge est atténué dans le *Divyāv.* : « De même que pour avoir de l'eau de l'Océan, personne ne va chercher dans le pas d'une vache ; ainsi c'est après avoir reconnu son naturel et sa condition que le souverain maître a consacré ce Sthavira comme le dépositaire des Sūtra. »

A. W. K. va jusqu'à contredire A. W. Tch. : « De même que l'eau du pas d'un bœuf n'égale pas l'Océan, l'eau de la sagesse d'Ānanda n'égale pas la mer de la sagesse du Buddha. »

Il semble que la comparaison de la sagesse d'Ānanda avec celle du Buddha parut de bonne heure excessive à ceux qui révisaient le texte des *avadāna*. Pour la comparaison avec la trace d'un bœuf, cf. Chavannes, *Cinq cents contes*, I, XIV.

(2) Il n'est pas question de « nuage blanc » dans les stances correspondantes de A. W. K.

(3) Ici commence dans l'A. W. K. un nouvel *avadāna* qui a pour titre : « Offrandes à l'arbre de Bodhi. »

(du lieu) où il fit tourner la roue de la Loi et le *stūpa* du *nirvāṇa,* c'est le *stūpa* de l'arbre de Bodhi qu'il vénérait davantage. Pour quelle raison? Parce qu'en cet endroit le Buddha devint le Parfaitement Éveillé. Par la suite, les joyaux précieux qu'il acquérait, (le roi) les offrait constamment au *stūpa* de (l'arbre de) Bodhi. La première épouse du roi, *Ti-chö-lo-tch'a* 帝舍羅叉 (Tiṣyarakṣitā) se dit en elle-même : « Les beaux joyaux que le roi acquiert, il les donne tous à (l'arbre de) Bodhi. Il ne m'en est pas donné. » Alors elle dit au *caṇḍāla Mo-teng-k'ia* 摩登伽 (Mātaṅga) (1) : « Pouvez vous de ma part, lui nuire par envoûtement? » Il répondit : « Si vous me donnez de l'or, je pourrai le détruire. » Alors elle lui promit des pièces d'or. Mātaṅga ne révéla pas ses intentions. Il se fit conduire à cet arbre de Bodhi, puis il y attacha un fil ensorcelé et lia l'arbre de Bodhi, se proposant de le tuer par l'effet des incantations. Peu à peu (l'arbre) se dessécha. Les gardiens royaux préposés à l'arbre vinrent avertir le roi : «Voici que l'arbre de Bodhi est sur le point de se dessécher. » Alors ils prononcèrent cette *gāthā* :

« En ce lieu le Tathāgata s'est éveillé à la connaissance du monde. Il est parvenu à la Voie de la Bodhi. Il a obtenu l'Omniscience. Voici que cet arbre dépérit. Peu à peu il se dessèche. »

Le roi ayant entendu ces paroles, s'évanouit et tomba sur le sol. Avec de l'eau on lui aspergea le visage et longtemps après, il revint à lui. Il dit en pleurant : « Pour moi, la vue du roi des arbres était comme la vue du Buddha. Si l'arbre de Bodhi périt, je mourrai certainement. » Tiṣyarakṣitā dit au roi : « Bien que l'arbre de Bodhi meure, je pourrai toujours faire le bonheur du

(1) *Divyāv.* : Mātaṅgī. A. W. K. : une femme *tchan-t'o-li* 旃陀利 (*caṇḍālī*). A. W. Tch. : *caṇḍāla* Mātaṅga. A l'origine de ces leçons toutes différentes, on peut supposer un original : *caṇḍālī* Mātaṅgī.

grand roi. » Le roi dit : « L'arbre de Bodhi (le pouvait) mais non pas une femme! C'est là que le Buddha obtint la Voie sans supérieure. » A ces mots, Tiṣyarakṣitā fut émue de respect et de regret. Elle dit à Mātaṅga : « Pouvez-vous maintenant faire revivre comme auparavant l'arbre de Bodhi? » Il répondit : « S'il n'est pas encore complètement desséché et qu'il lui reste encore un peu de vie, je pourrai le rétablir dans son premier état. » Alors il dénoua le fil qu'il avait lié en prononçant des incantations. Avec persévérance il l'arrosa de mille vases de lait. Au bout de peu de temps, l'arbre revécut comme autrefois. Les gardiens royaux préposés à l'arbre revinrent dire au roi : « L'arbre revit; il n'est plus différent de ce qu'il était auparavant. » A ces mots, le roi fut transporté de joie. Il se rendit auprès de l'arbre de Bodhi, contempla l'arbre et dit : « Ce que le roi Vimbasāra et les autres n'ont pu faire, maintenant je le ferai de deux façons. De quelles façons? D'une part, je ferai mille vases précieux que j'emplirai de liquide parfumé pour arroser l'arbre de Bodhi; d'autre part, je ferai une immense assemblée du *pan-chö-yu-chö* 般遮于瑟 (*pañcavarṣa*). » Alors le roi fit faire mille vases précieux en or, en argent et en *vaiḍūrya*; il les remplit d'un liquide parfumé et en arrosa l'arbre; en même temps, il l'orna de nombreuses guirlandes de fleurs, de parfums en poudre et d'onguents. Le roi s'étant baigné et vêtu de vêtements neufs et purs se soumit aux huit observances du jeûne, monta sur une terrasse élevée, et contempla de toutes parts les quatre régions en disant : « O multitude des Auditeurs disciples du Buddha; vous qui pratiquez les vues exactes et qui par vos racines (de bien) et la méditation détruisez les liens du désir, vous qui méritez d'être honorés par les hommes, les *deva* et les *a-sieou-lo* 阿修羅 (*asura*), veuillez venir me voir par compassion pour moi; agréez mon invitation.

« Vous tous qui, vous plaisant dans le *dhyāna* et l'extase, êtes parvenus à la sagesse, membres du *saṃgha*

qui avez la Délivrance, vrais Fils incomparables qui avez reçu une (nouvelle) vie dans la Loi du Bien parti (Sugata), par compassion, agréez mon invitation.

« Vous qui demeurez au *Ki-pin* (Cachemire) et qui jour et nuit êtes exempts de crainte; et vous, saints de *Mo-ho-p'o-na* 摩訶婆那 (Mahāvana) et de *Li-yue* 離越 (Revata) (1), daignez aussi par compassion agréer mon invitation.

« Vous qui habitez les lieux escarpés voisins du grand lac *A-neou* 阿耨 (Anava[tapta]) et qui demeurez au bord des fleuves, dans les ravins des montagnes, et dans la grotte de *Chö-li* 舍利 (2), vous qui habitez les monts des Parfums (Gandha[mādana]), daignez par compassion agréer mon invitation (3). »

(1) Sur l'emplacement de ces deux localités, cf. Sylvain Lévi, *Catalogue géographique des yakṣa*, p. 55 et suiv. Après Mahāvana, A. W. K. mentionne la Forêt sombre 暗林 (Tāmasavana). C'est le premier lieu visité par le Buddha dans son voyage au Nord-Ouest (*Le Nord-Ouest de l'Inde* . . . dans *Jour. As.* 1914, 2, p. 508). Le *Divyāv.* nomme successivement Tāmasavana, Mahāvana et Revata. Burnouf a fondu à tort les deux premiers noms en un seul : « la forêt sombre de Mahāvana. »

(2) A. W. K. : le palais de *Chö-li-cha* 舍利沙; *Divyāv.* : « le palais aérien de Çairīṣaka. » Ce nom fait probablement allusion à la demeure céleste plantée de *çirīṣa* qui est désignée dans plusieurs récits du premier Concile comme le séjour de l'Arhat Gavāmpati. Cf. *supra* p. 28.

(3) Bien que le roi Açoka se tourne vers les quatre points cardinaux, toutes les localités géographiques spécifiées dans ce passage sont situées en fait dans la région du Nord-Ouest. On peut expliquer cette particularité si on admet que le rédacteur du morceau se représentait naturellement les grands monastères de son pays au lieu de se placer par la pensée à Pāṭaliputra, dans le palais d'Açoka. Ceci revient à supposer que le passage en question a été incorporé à la légende d'Açoka pendant la période cachemirienne, par un écrivain qui vivait quelque part dans la région du Nord-Ouest. Le texte sanskrit correspondant (*Divyāv.* p. 199) favorise cette conjecture, car le début de la proclamation d'Açoka, qui ne contient aucune indication géographique, y est en prose, tandis que la suite où sont nommées des localités du Nord-Ouest est entièrement versifiée. Les stances sont même introduites par les mots *api ca*, transition maladroite entre le vieux fonds du récit et les vers interpolés.

Quand le roi eut fait cette invitation, les religieux qui vinrent des quatre régions furent au nombre de 300.000. Cent mille religieux étaient des Arhat; deux cent mille étaient des Çrotāpanna, des Sakṛdāgāmin, et des Anāgāmin; il y eut jusqu'à des hommes du commun, aux mœurs
7ᵃ pures; et tous vinrent siéger (1). Seule la place du *sthavira* restait inoccupée, et personne n'osait s'y asseoir. Le roi demanda au *sthavira* (Yaças) : « Pourquoi laisser cette place vide? » (Yaças) répondit : « Il y a un autre *sthavira* qui doit s'asseoir à cette place. » Le roi demanda encore : « Y a-t-il donc un autre *sthavira* plus grand que toi? » *Ye-chö* 夜舍 (Yaças) répondit : « Jadis, il a été déclaré par le Buddha, que le premier de ceux qui font entendre le rugissement du lion (*siṃhanāda*) se nommait *Pin-t'eou-lou* 賓頭盧 (Piṇḍola) *Po-lo-teou-p'o-chö* 跋羅豆婆闍 (Bharadvāja). Il est plus vénérable que moi. » Quand le roi entendit ces paroles, les poils de son vêtement se hérissèrent comme un arbre *kia-t'an* 迦曇 (*kadamba*) (2) en fleurs. Il demanda en outre : « Sont-ils nombreux ceux qui ont pu voir le Tathāgata? » Yaças répondit : « Il y a l'Arhat Piṇḍola qui a vu le Buddha lorsqu'il était en ce monde. » Le roi dit : « Est-il possible de voir (cet Arhat)? » (Yaças) répondit : « Certainement, il va venir en présence du roi. » Le roi dit, tout joyeux : « J'aurai obtenu un avantage immense si maintenant, par l'effet de sa compassion pour moi, je puis, le premier, voir Piṇḍola. » Alors, les mains jointes, il attendit, le regard tourné vers le ciel. Il vit Piṇḍola pareil à la demi-lune (3) et semblable

(1) Le récit suivant de l'entrevue de Piṇḍola et d'Açoka a été traduit sur le texte du *Divyāv.* dans le mémoire de Sylvain Lévi et Edouard Chavannes, *Les Seize Arhat protecteurs de la Loi*, p. 120.

(2) A. W. K. : les poils de son corps se hérissèrent comme la fleur de *ko-t'an-p'o* 柯曇娑 (*kadamba*). A. W. K. seul est conforme au texte du *Divyāv.* Le traducteur de A. W. Tch. a compris qu'il s'agissait des poils du vêtement.

(3) Il ressort clairement du texte du *Divyāv.* que c'est l'escorte de Piṇḍola, qui par sa forme, est semblable à la demi-lune.

au roi des cygnes qui, accompagné de plusieurs milliers de myriades d'Arhat descendit dans l'espace et vint s'asseoir en avant du *sthavira*. Les 300.000 assistants se levèrent tous et lui rendirent hommage. Le roi vit Piṇḍola, dont la tête était blanche et les sourcils épais, et dont le corps présentait les signes et les sous-signes d'un Pratyeka-buddha. Alors il se prosterna devant lui en touchant la terre des cinq parties de son corps. Il baisa les pieds du Vénérable et s'étant levé, il s'agenouilla à la façon des *Hou* 胡. Il prononça cette *gāthā* :

« Bien que le Tathāgata soit entré dans le *nirvāṇa*, vous remplissez son office, vous vivez, ô Vénérable! Par compassion pour moi daignez me donner votre enseignement, j'y conformerai ma conduite (1). »

Ayant récité cette *gāthā*, le roi demanda au Vénérable : « Avez-vous vu le Tathāgata? » Il répondit : « Je l'ai vu. Il avait le couleur d'un monceau d'or. Son visage ressemblait à la pleine lune. Les trente-deux signes ornaient son corps. Sa voix (pareille à celle de) Brahma était profonde et merveilleuse. Le Grand Compatissant avait pour demeure une caverne. »

Le roi demanda encore : « En quels lieux l'avez-vous vu? » Le Vénérable dit : « Quand le Buddha demeurait avec les 500 Arhat, dans les résidences estivales de la ville de Rājagṛha, je m'y trouvais, et je vis prospérer le champ de mérite. Dans le royaume de Çrāvastī, quand il manifesta de grandes transformations surnaturelles pour soumettre les hérétiques, les Buddha splendidement ornés qu'il fit paraître magiquement formaient une suite qui s'élevait jusqu'au ciel des *A-kia-ni-tch'a* 阿迦膩吒 (Akaniṣṭha); en ce temps-là j'y étais également. Quand, après avoir prêché la Loi pour sa mère au ciel des *Trāyastrimça*, le Buddha redescendit, escorté par les *deva*, j'y étais

(1) Açoka avait déjà prononcé une stance analogue en présence d'Upagupta. (Cf. *supra* p. 249.)

également. Quand il arriva au bord de l'étang de *Seng-k'ia che-cha* 僧伽尸沙 (Saṃkāçya), j'y étais également. Quand la bhikṣuṇī Fleur de lotus (1) se transforma magiquement en un roi saint qui fait tourner la roue, et que ses 1000 fils au complet se prosternèrent aux pieds du Buddha, j'y étais également. Lorsque *Sou-mo-k'ia-ti* 蘇摩伽帝 (Sumāgadhā) dans la ville de Pleine richesse (Pūrṇavardhana?) invita le Buddha, les 500 Arhat, manifestant chacun des transformations surnaturelles, arrivèrent dans la ville de Pleine richesse. Moi, en cette occasion, je me transformai magiquement de manière à être assis dans la grotte de joyaux d'une montagne de joyaux, et je me rendis dans la ville de Pleine richesse (2). Quand le Buddha entra dans Rājagṛha, il s'avançait en mendiant sa nourriture; tu lui offris de la terre. Rādhagupta, les mains jointes, t'approuvait. Au moment où le Buddha fit la prédiction qui te concerne, je pus également le voir. » Le roi demanda en outre : « O Vénérable, où demeuriez vous récemment? » Le Vénérable répondit : « Je demeurais dans les monts des Parfums (Gandhamādana). » Il demanda encore : « A combien se monte votre suite? » Il répondit : « Soixante-mille. Grand roi, c'est assez! Pourquoi tant de questions? Le temps est venu de donner à manger au *saṃgha*. Après le repas j'achèverai mon récit pour le roi. » Le roi dit : « Je désire suivre vos instructions, ô Vénérable! Mais que d'abord, ayant produit en moi la pensée de méditation sur le Buddha (*Buddhasmṛti*), j'arrose l'arbre de Bodhi; ensuite je donnerai à manger au *saṃgha*. Le roi appela le *wei-na* (*karmadāna*) *Sa-p'o-mi-to* 薩婆蜜多 (Sarvamitra) et lui dit : « Je donne au *saṃgha* 100.000 onces d'or. Avec mille vases précieux pleins

(1) *Divyāv.* : Utpalavarṇā; A. W. K. : *Yu-po-lo-p'an-ni-ko* 鬱波羅槃尼柯 (Uppalavānnikā?).

(2) Pour les passages parallèles dans A. W. K. et *Tsa a-han*, cf. Sylvain Lévi et Ed. Chavannes, *Les Seize Arhat*, p. 122 et suiv.

d'un liquide parfumé, j'arroserai l'arbre de Bodhi. Qu'on frappe le *kien-tch'ouei* 揵椎 (*gaṇḍī*). Proclamez mon nom comme celui du *dānapati* qui fera le *pañcavarṣa.* » Kunāla, le fils du roi, se tenait debout à la droite (du roi) sans proférer une parole (1). Alors il leva deux doigts, (ce qui signifiait) : « Je donne le double. » A cette vue, tout le monde se mit à rire. Le roi rit également et dit à Rādhagupta : « Qui a fait cela? » (Rādhagupta) répondit : « Dans la multitude des hommes, nombreux sont ceux qui sont avides de mérite. » Le roi reprit : « Je donne au *saṃgha* trois cent mille onces d'or. Avec trois mille vases précieux pleins d'un liquide parfumé, j'arroserai l'arbre de Bodhi. » Alors Kunāla, derechef, leva quatre doigts. Le roi dit à Rādhagupta : « Qui donc lutte avec moi? » Rādhagupta s'étant mis à deux genoux, répondit : « Qui oserait lutter avec le souverain des hommes (*narendra*)? Kunāla est un enfant. C'est un petit garçon qui joue avec son père. » Le roi regarda vers la droite, aperçut Kunāla et dit au *sthavira* : « J'épuiserai mon trésor (2); toutes mes femmes, mes ministres ainsi que mon propre corps, mon fils Kunāla et les autres, je donne tout aux religieux. Je désire qu'on proclame mon nom (en vue du) *pañcavarṣa.* » Quand le don fut fait, que les religieux eurent formulé les souhaits et que les souhaits (ainsi) formulés furent agréés, (le roi) fit construire une clôture des quatre côtés de l'arbre de Bodhi. Lui-même monta dessus et, avec 4.000 vases précieux remplis d'un liquide parfumé, il arrosa l'arbre de Bodhi. Quand il eut arrosé l'arbre de Bodhi, il voulut donner à

(1) Le *Divyāv.* ajoute : *tatkālaṃ ca Kunālasya nayanadvayam avipannam āsīt* « en ce temps-là Kunāla n'avait pas encore perdu les deux yeux. » Burnouf a compris qu'il (avait déjà perdu) la vue, ce qui est impossible car dans ce récit le prince est très jeune. Il ne devint aveugle qu'après avoir gouverné Takṣaçilā.

(2) Dans le *Divyāv.*, d'accord sur ce point avec A. W. K., le roi réserve son trésor.

manger aux religieux. Le *sthavira* Yaças dit : « O roi! vous avez rencontré un champ de mérite supérieur. Ne vous souciez point des différences de rang. » Le roi fit lui-même circuler les aliments. Et ainsi de suite jusqu'aux *cha-mi* 沙彌 (*çrāmaṇera*). Or il y avait deux *çrāmaṇera* qui pratiquaient la loi de concorde et de respect. L'un prit de l'orge grillé et en fit cadeau à l'autre; l'autre en retour donna également de l'orge grillé au premier. Celui-ci
7b à son tour offrit à l'autre une galette. L'autre en retour donna également une galette au premier. Celui-ci à son tour offrit à l'autre des friandises; l'autre lui offrit des friandises pour le payer de retour. Le roi les ayant vus dit en riant : « Ils jouent comme de petits enfants. » Or le roi fit circuler les aliments jusqu'au devant du *sthavira*. Le *sthavira* demanda : « O roi! Quand vous avez vu quelque chose de mesquin, pouvez-vous ne pas en ressentir du mépris (1)? » Il répondit : « Non. J'ai vu deux *çrāmaṇera* qui jouaient comme de petits enfants. » Le *sthavira* dit : « Grand roi! ne soyez pas méprisant. Ces deux *çrāmaṇera* sont des Arhat qui ont obtenu la Délivrance. » Le roi ayant entendu ces paroles, se réjouit et se dit en lui-même : « Je vais donner à tous les membres du *saṃgha* une pièce d'étoffe fine (2). » Or les deux *çrāmaṇera* connaissant la pensée du roi, firent cette réflexion : « Maintenant nous allons faire en sorte que le roi redouble de foi et de respect. » Alors, des deux *çrāmaṇera*, l'un prépara une cuve et l'autre ce qu'il faut pour teindre. Le roi l'ayant vu dit aux *çrāmaṇera* : « Que voulez-vous faire? » Les *çrāmaṇera* dirent : « Le roi veut, à cause de nous, donner une pièce d'étoffe fine à tous les membres du *saṃgha*.

(1) On est tenté d'ajouter une seconde négation et de traduire : « Avez-vous vu quelque chose de mesquin qu'il vous soit impossible de ne pas ressentir du mépris? »

(2) Au lieu du caractère 旋 je suppose le caractère 施. A. W. K. : « J'ai fait offrande au *saṃgha*. Je vais en outre chercher de bons vêtements et les donner à ces deux *çrāmaṇera*. »

Maintenant nous préparons ce qu'il faut pour teindre, afin de teindre (ces étoffes). » Ayant entendu ces paroles, le roi se dit en lui-même : « Ces deux *çrāmaṇera* ont deviné ma pensée. » Le roi se réjouit fort. En touchant la terre avec les cinq parties de son corps, il honora les pieds des deux *çrāmaṇera*; puis il se leva, joignit les mains et dit : « Mon entourage a obtenu de très grands avantages; il a acquis un champ de mérite supérieur. Maintenant, de tout mon pouvoir je ferai l'aumône. » Il dit aux *çrāmaṇera* : « A cause de vous, je donnerai trois vêtements à tous les membres du *saṃgha*. » Ensuite, il fit le *pañcavarṣa*. Quatre cent mille onces d'or, le territoire de son royaume, ses femmes, ses ministres, son propre corps, son fils Kunāla et les autres, ayant tout donné au *saṃgha*, il retourna chez lui (1). Après que le roi Açoka eut conçu de la foi et du respect (pour la Loi du Buddha), qu'il eut élevé au complet 84.000 *stūpa* et fait le *pañcavarṣa*, les habitants de toutes les parties du Jambudvīpa eurent foi dans le Buddha et dans la Loi.

(1) A. W. K. : « Il donna au *saṃgha* 400.000 pièces d'or. En outre avec d'innombrables (pièces) d'or et d'argent il racheta la vaste terre, ses femmes, ses ministres ainsi que son propre corps et Kunāla. »

Chapitre troisième (1).

Avadāna du frère cadet du roi Açoka (2).

Le frère cadet du roi Açoka se nommait *Siu-ta-to* 宿大哆 [Sukhadatta? (3)]. Il avait foi dans les doctrines hérétiques, les honorait et raillait la Loi du Buddha. Il proféra ces paroles : « Des çramaṇa qui ont quitté le monde, il n'en est pas qui obtiennent la délivrance. » Alors le roi Açoka dit à *Siu-ta-to* : « Qu'en savez-vous? » Il répondit : « C'est parce que les çramaṇa évitent les pratiques pénibles et s'attachent aux choses agréables. » Le roi Açoka dit à *Siu-ta-to* : « Gardez-vous de croire fermement à ce qui n'est pas croyable et de mépriser ce qui est digne de foi. Vous devez avoir une foi profonde dans le Buddha, dans la Loi et dans l'Assemblée. »

Une autre fois, le roi Açoka étant allé à la chasse avec *Siu-ta-to*, ils virent un brahmane qui se chauffait le corps avec cinq feux. *Siu-ta-to* conçut un sentiment de foi et de respect. Il s'approcha (du brahmane), honora ses

(1) Dans les trois éditions chinoises de A. W. Tch., c'est ici le début du chapitre II, tandis que dans l'édition coréenne le chapitre II commence au milieu de l'*avadāna* du roi Açoka.

La phrase qui, dans A. W. Tch., termine l'*avadāna* du roi Açoka est reportée dans le *Divyāv.* au début de l'*avadāna* du frère d'Açoka.

(2) A. W. K. chap. III, p. 38ᵇ à 40ᵇ; *Divyāv.* : XXVIII; Burnouf, *Introd.* p. 415 à 425.

(3) *Divyāv.* : Vītaçoka; A. W. K. : *P'i-to-chou-ko* 毗多輸柯 (Vītaçoka). Sur les noms donnés à ce personnage dans les différentes versions de la légende, voir Watters, *On Yuän-Chwang* ... II, p. 94 et suivante.

pieds et lui demanda : « Depuis combien de temps vous livrez-vous à cette pratique pénible ? » Il répondit : « Depuis douze ans. » — « Que mangez-vous habituellement ? » Il répondit : « Je mange des fruits et des racines. » — « De quels vêtements vous couvrez-vous ? » Il répondit : « Je me couvre de vêtements d'herbes. » — « De quoi est faite votre couche ? » — Il répondit : « Mon lit est un tapis d'herbes. » (*Siu-ta-to*) demanda : « De tout ce que vous faites à présent, quelle est la chose la plus pénible ? » Il répondit : « Quand je vois les animaux sauvages à l'époque du rut, le feu de la concupiscence me dévore. Voilà ce qui m'est pénible. » *Siu-ta-to* dit : « Vous vous couvrez de mauvais vêtements ; vous vous nourrissez de mauvais aliments et vous ressentez encore le désir ! A plus forte raison les çramaṇa Çākya-putra qui se couvrent de beaux vêtements et se nourrissent de bons aliments ne peuvent-ils être affranchis du désir ! Mon frère aîné, le roi Açoka ne s'en rend pas compte. Il est la dupe des çramaṇa. » Or le roi Açoka entendit ces paroles de son frère cadet et il dit à ses ministres : « Recourons à un stratagème pour que *Siu-ta-to* obtienne la foi et la délivrance. » Les ministres dirent : « Nous ferons ce que le roi ordonnera. » Le roi quitta son diadème, son bandeau et sa parure ; il se revêtit d'un vêtement pour le bain, entra dans la salle de bains et se baigna. Les ministres dirent à *Siu-ta-to* : « Si le roi mourait, vous lui succéderiez. Essayez maintenant de mettre ce diadème et ce bandeau pour voir si cela vous sied bien. » *Siu-ta-to* suivit leur conseil et s'étant ainsi paré, il s'assit sur le trône royal. Le roi sortit de la salle de bains. Voyant *Siu-ta-to* assis sur le trône royal, il lui dit : « Je ne suis pas encore mort et tu règnes déjà ! » Alors il prononça ces paroles : « Qui est là ! » Alors parurent des *caṇḍāla* ; d'une main ils tenaient une épée ; de l'autre main ils portaient une clochette. Ils s'avancèrent et dirent au roi : « Qu'ordonnez-vous ? » Le roi dit : « Voici que j'abandonne *Siu-ta-to*. Je vous le livre pour que vous le châtiiez. » Les ministres

dirent : « *Siu-ta-to* est le propre frère du roi. Veuillez lui permettre de se repentir et de se corriger de ses fautes. » Le roi dit : « Je me conforme à vos avis. Je consens à ce qu'il règne pendant sept jours ; mais ensuite il sera mis à mort. » Pendant ces sept jours on lui joua cent mille airs de musique ; cent mille brahmanes le louèrent, les mains jointes ; cent mille concubines l'entourèrent et le servirent. Quatre *caṇḍāla*, les mains teintes de sang et faisant mine de vouloir tuer quelqu'un, crièrent d'une
8ª voix forte sur le seuil des quatre portes : « Un jour est écoulé ; il reste encore six jours. Nous déchirerons ton corps ; nous séparerons tes membres ; nous trancherons ta vie ; ta mort est prochaine. » Ils firent ainsi le premier jour et ensuite jusqu'au septième jour, ils crièrent de la même façon.

Le septième jour écoulé, on conduisit *Siu-ta-to* en présence du roi. Le roi interrogea son frère : « Pendant ces sept jours, n'as-tu pas été heureux à l'extrême ? » *Siu-ta-to* répondit : « Pendant ces sept jours, mes yeux n'ont point vu les formes ; mes oreilles n'ont point entendu les sons ; mon nez n'a point senti les odeurs ; ma langue n'a point goûté les saveurs. Pour quelle raison ? J'ai vu les *caṇḍāla* qui criaient en brandissant l'épée » : « Depuis un jour tu règnes ; il te reste six jours. » Et ainsi chaque jour jusqu'au septième. J'étais tourmenté par la fièvre de la mort. Je réfléchissais ; j'avais peur ; pendant les nuits entières je ne pouvais dormir. Quel était donc mon bonheur ? »

Le roi dit : « Attristé à l'idée de la mort qui te ferait perdre une seule vie, tu n'as pas trouvé de bonheur dans la dignité royale. A plus forte raison (en est-il de même) des çramaṇa Çākyaputra. Ils contemplent ces maux qui nous affligent, la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort ; les maux de ceux qui dans les enfers brûlent de diverses façons ; les maux des animaux sur lesquels pèse lourdement la crainte d'être anéantis par les autres bêtes ; les maux des *preta* qui souffrent de la faim et de la soif.

Ceux qui sont heureux parmi les hommes sont encore poursuivis par huit sortes de maux. A plus forte raison, ceux qui ne sont pas heureux. Les deva, bien qu'ils soient heureux, souffrent pourtant à l'idée de leur déchéance future. Dans la totalité des trois mondes les diverses catégories d'êtres vivants souffrent par le corps, souffrent par l'esprit, et tous ces maux les pressent et les tourmentent. Les cinq attributs 陰 (*skandha*) ressemblent aux *caṇḍāla*. Les six sens 情 (*āyatana*) sont semblables à des villages dévastés. Les cinq domaines des sens 塵 (*viṣaya*) ressemblent à des brigands hostiles. Dans les trois mondes tous les êtres sont consumés par le brasier de l'Impermanence. Tout est impermanence, douleur, vide, impersonnalité. Pour ces raisons, peut-on dire que les çramaṇa Çākyaputra sont incapables de pratiquer les exercices pénibles et d'obtenir la délivrance? L'esprit des çramaṇa n'est pas souillé par les objets de plaisir, de même que l'eau n'adhère pas à la fleur de lotus. Ils sont las de la transmigration et se détournent du monde. Puisqu'il en est ainsi, pourquoi n'obtiendraient-ils pas le fruit de la délivrance? »

Le roi Açoka instruisit alors *Siu-ta-to* de toute manière. Alors *Siu-ta-to* joignit les mains et dit au roi : « Grand roi! maintenant je prends refuge dans les Trois Joyaux. » Alors le roi Açoka se jeta au cou de son frère et lui dit : « J'ai voulu faire en sorte que tu aies foi dans la Loi du Buddha et que tu la révères. C'est pourquoi j'ai employé cet artifice. Certes je ne te mettrai pas à mort. » Alors *Siu-ta-to* offrit des parfums et des fleurs aux *stūpa* du Buddha et il écouta prêcher la Loi. Il fit des offrandes au Saṃgha, puis il se rendit au monastère de Kukkuṭārāma. Arrivé en présence du *sthavira* Yaças, il s'assit devant lui et l'écouta prêcher la Loi. Alors Yaças contempla les existences antérieures de *Siu-ta-to* (et il vit) que les racines de bien plantées par ce dernier étaient arrivées à maturité et qu'il devait, dans cette vie même, obtenir d'entrer au *nirvāṇa*. Alors il lui fit l'éloge de la vie religieuse.

Siu-ta-to ayant entendu ses paroles, fut transporté de joie. Il voulut demander à sortir du monde dans la Loi du Buddha. Alors s'étant levé, il joignit les mains et dit au Vénérable : « Maintenant je désire être autorisé à sortir du monde dans la Loi du Buddha et à étudier la Voie. » (Le Vénérable) répondit : « Mon fils, il faut d'abord prévenir le roi. » Alors *Siu-ta-to* alla dire au roi : « Grand roi! permettez-moi de sortir du monde. Jadis j'étais furieux comme un éléphant cruel et sans le crochet (du cornac). O roi! vous m'avez adroitement mis le crochet. Vous m'avez rendu soumis et docile. Daignez manifester votre grande compassion en me permettant d'embrasser la vie religieuse dans ces lieux où la lumière est éclatante (1). » Le roi ayant entendu ces paroles se jeta au cou de son frère et lui dit en versant des pleurs et en gémissant : « Ne forme point cette résolution! Pour quelle raison? Sortir du monde, cela consiste à vivre de la même façon que des hommes de basse condition; se vêtir de l'habit *pāṃçukūla*; pour se nourrir, mendier des restes d'aliments; passer la nuit sous un arbre, sur un tapis d'herbes et de feuilles; en cas de maladie, se soigner avec des médicaments de rebut. Depuis l'enfance tu es doux et aimable à voir. Tu ne supporterais pas ainsi la faim et la soif, la chaleur et le froid. Il faut calmer ton cœur. » *Siu-ta-to* dit : « Si j'aspire maintenant à sortir du monde, ce n'est pas parce que je suis las de la dignité royale, ni parce que je dédaigne le bonheur qu'on goûte chez les *deva*, ni parce qu'on est tourmenté d'une foule de maux jusque dans le non-être (*niḥsattva*) 無有 (2), ni parce que je méprise les richesses et les trésors, ni parce que je ne crains pas les passions qui sont nos adversaires rebelles. C'est parce que je redoute les maux de la naissance, de

(1) L'expression 大明之所 dont se sert ici notre texte répond à skr. *ālokavara*.

(2) Mahāvyutpatti X, 2.

la vieillesse, de la maladie et de la mort que j'aspire à sortir du monde. C'est pour obtenir le *nirvāṇa* que j'aspire à sortir du monde (1). »

Le roi entendant ces paroles, poussa de grands gémissements à haute voix. *Siu-ta-to* dit : « O roi! il ne faut pas gémir. La roue de la transmigration tourne sans cesse. Ceux qui sont unis doivent nécessairement se séparer. A quoi bon gémir à cause de cela! » Le roi dit : « Il faut maintenant que tu t'exerces à mendier ta nourriture. Assieds-toi sous ces arbres et passe la nuit sur un tapis d'herbes. » Là-dessus il lui donna une sébile et un bâton de religieux et il le fit demander sa nourriture à chacune des concubines successivement. Les concubines lui donnèrent toutes des aliments exquis (2). Le roi blâma les concubines en disant : « Pourquoi lui donnez-vous ces aliments exquis? Donnez-lui de grossiers et mauvais aliments pour qu'il s'y habitue. » Les concubines obéirent et lui donnèrent des aliments grossiers et mauvais. Il les reçut, puis les mangea sans que ses manières fussent modifiées. Le roi l'ayant vu dit à son frère : « Je t'autorise à sortir du monde. Quand tu seras sorti du monde, il faudra venir me voir. » *Siu-ta-to* ayant obtenu l'autorisation du roi se dirigea vers le monastère de Kukkuṭa-ārāma et fit cette réflexion : « Si c'est ici que je sors du monde, il ne manquera pas d'y avoir beaucoup de gêne et de bruit. » Alors il se rendit dans une autre région, sur le territoire d'un royaume éloigné (3), sortit

(1) Le passage correspondant du Divyāv. étant fort altéré, Burnouf en a donné une traduction assez obscure. Le texte de A. W. Tch. est beaucoup plus clair.

(2) *Divyāv.*, p. 424 . . . *āhāram na labhate.* Burnouf a proposé de lire : *āhāram alabhata,* c'est-à-dire : « Il recevait de très bons aliments. » Cette correction est justifiée par A. W K. et A. W. Tch.

(3) D'après le Divyāv. et A. W. K., il se serait retiré dans le pays de Videha, en chinois : P'i-t'i 毗提. Le sanskrit *videha* étant à la fois un nom de pays et un mot signifiant « pays étranger », le traducteur de A. W. Tch. a rendu *videha* par 他方 « autre région ».

du monde et étudia la Voie. Et s'étant exercé avec un soin parfait, il obtint la Voie d'Arhat. Puis il fit cette réflexion : « Jadis le roi Açoka m'a fait cette recomman-
8b dation : Quand tu seras sorti du monde, il faudra venir me voir. Il faut maintenant que j'aille le voir. » Alors avant le milieu du jour, il se leva, prit sa sébile et se rendit à la ville de Pāṭaliputra. Par étapes, en mendiant sa nourriture, il parvint à la porte du palais royal. Il dit au gardien de la porte : « *Siu-ta-to* désire voir le roi. » Alors le gardien de la porte alla dire au roi : « *Siu-ta-to* se tient maintenant à l'entrée et il demande audience au roi. » Le roi dit : « Fais-le vite entrer. » *Siu-ta-to* franchit la porte royale. Açoka ayant vu son frère descendit du trône royal. Des cinq parties de son corps il toucha le sol en se prosternant devant lui. S'étant relevé, il joignit les mains et regarda *Siu-ta-to*. En pleurant il prononça la *gāthā* suivante :

« Pour toute espèce d'êtres vivants, se réunir est une joie. Maintenant je contemple tes yeux et je n'y vois pas l'expression de la tendresse. Sans doute, tu as obtenu le Fruit suprême; l'ambroisie emplit ton cœur. »

Rādhagupta vit *Siu-ta-to* qui, revêtu de l'habit *pāṃçukūla* et tenant une sébile de terre, mendiait avec calme sa nourriture et recevait tout, les bons (aliments) et les grossiers. Il se dirigea vers le roi et récita la *gāthā* suivante :

« A contempler *Siu-ta-to*, chacun est rempli d'allégresse. Il a peu de désirs et sait se contenter de peu. Il a réalisé ce qu'il avait à faire; c'est pourquoi il peut se réjouir. Il a renoncé à la succession royale et à la ville de Pāṭaliputra, aux richesses et aux trésors, ainsi qu'à la gloire et au bonheur. Comme on laisse aller une larme ou un crachat, il a foulé aux pieds sa race sainte. Dégagé à jamais de tout bien, il a consacré la lignée royale et lui a fait acquérir une grande gloire. »

Là-dessus le roi Açoka fit asseoir *Siu-ta-to* sur le trône royal. Il lui servit de sa propre main les aliments les

plus merveilleux. Le repas terminé, il fit circuler de l'eau pure. Il prit un petit siège, s'assit devant lui et le pria de prêcher la Loi. Alors *Siu-ta-to* récita pour lui la *gāthā* suivante :

« La dignité royale est vénérable et noble ; ne néglige point (tes devoirs). Les Trois Joyaux sont difficiles à rencontrer ; il faut leur faire des offrandes. »

Ayant récité cette *gāthā*, il se leva du trône. Le roi l'accompagna et le reconduisit respectueusement jusqu'en dehors des portes avec les cinq cents ministres et toute la population de la ville. Ainsi glorifié d'avoir réalisé le fruit de çramaṇa, *Siu-ta-to* fit cette réflexion : « Jadis mon frère aîné m'a converti par divers artifices et m'a fait entrer dans la Loi du Buddha. Maintenant je dois faire en sorte que son respect et sa foi soient accrus. » Alors il bondit dans l'espace et fit des prodiges de toute sorte. Le roi Açoka, avec la foule de ses ministres, éleva les mains et récita ces *gāthā* :

« Se séparant de ses proches tendrement aimés, il s'est envolé dans l'espace comme un oiseau. Et moi, retenu dans les liens de la dignité royale, j'étends sur les choses de ce monde ma protection et ma tendresse. En dédaignant et en méprisant son moi, il s'est affranchi par ses propres forces. Il a goûté ce Fruit parce qu'il a obtenu la maîtrise de soi. Le Fruit de la contemplation et de l'extase, les insensés dans leur aveuglement ne le voient point. Voici qu'en prenant ton essor tu as détruit mon arrogance. Bien que ma sapience et mes forces soient faibles, fais en sorte que j'obtienne le détachement. »

Là-dessus *Siu-ta-to* vola jusqu'aux régions frontières. Et étant arrivé dans un royaume étranger, il fut atteint d'une grave maladie et les cheveux de sa tête tombaient. Le roi, apprenant qu'il était malade, lui envoya un médecin qui emporta des remèdes, se rendit en ce lieu et le soigna. La maladie guérie, ses cheveux repoussèrent comme auparavant et il renvoya le médecin. Par la suite, quand

Siu-ta-to mangeait du lait fermenté, il était bien portant. Pour pouvoir s'en procurer aisément, il alla dans la jungle et s'établit auprès des bergers. Or dans le *Fou-na-p'an-ta* 弗那槃達 (Puṇḍavardhana) (1) se trouvaient des disciples de *Ni-k'ien-t'o* 尼乾陀 (Nirgrantha). Ils dessinaient des images du Buddha et le représentaient prosterné devant l'image de Nirgrantha (2). Alors les *yeou-p'o-sai* 優婆塞 (*upāsaka*), disciples du Buddha, dirent au roi Açoka : « Les disciples de l'hérétique Nirgrantha ont dessiné des images du Buddha et le représentent prosterné devant l'image de l'hérétique Nirgrantha. » A cette nouvelle, le roi entra en colère et dépêcha les démons *yakṣa* à la distance de quarante *li* dans les airs et les *nāga*, à la distance de quarante *li* sous terre. Ils mirent à mort, en une seule journée, dix-huit mille *nirgranthaputra* dans la ville de Pāṭaliputra (3).

Dans la ville de Pāṭaliputra, il y avait encore des *nirgranthaputra*. Ils dessinaient de même des images du Buddha et le représentaient prosterné devant l'image de l'hérétique Nirgrantha. Alors les *upāsaka* en informèrent le roi. Le roi, à cette nouvelle, entra dans une violente colère. Il se saisit des *nirgranthaputra* ainsi que de leur famille et ils furent brûlés vifs. Il fit proclamer à son de tambour que quiconque pourrait se procurer la tête d'un *nirgranthaputra* recevrait des pièces d'or (4) en récompense. Par la suite,

(1) Divyāv. : Puṇḍavardhana A. W. K. : *Fen-na-po-t'o-na* 分那婆陀那 [traduit par : Correct accroissement 正增長]. Cette dernière traduction fait songer à un original : Puṇyavardhana. Cf. WATTERS, *Yuăn Chwang* II, p. 185.

(2) Aux passages correspondants du *Divyāv.* et de A. W. K., le sens est à peu près le même. BURNOUF traduit : « . . . un homme qui était dévoué aux mendiants brâhmaniques, renversa une statue du Buddha aux pieds d'un mendiant, qui la brisa. » (?)

(3) Il y a probablement ici une erreur et il faut lire « dans le royaume de Puṇḍavardhana » au lieu de « dans la ville de Pāṭaliputra ». D'après le *Divyāv.* et A. W. K., c'est bien dans le Puṇḍavardhana que dix-huit mille *nirgranthaputra* furent mis à mort.

(4) *Divyāv.* : un *dīnāra* ; — A. W. K. : une pièce d'or.

Siu-ta-to reçut l'hospitalité dans la demeure d'un *nirgranthaputra*. Lui-même portait de vilains vêtements et les cheveux de sa tête étaient très longs. Son aspect était pareil à celui d'un *nirgranthaputra*. (Au jour), un démon tenant un glaive se dressa en face de lui. *Siu-ta-to* se dit en lui-même : « Pour 9a
avoir passé la nuit ici, je dois être mis à mort par ce démon. Alors le démon, croyant qu'il était un *nirgranthaputra*, lui trancha aussitôt la tête (1). Il la porta devant le roi et demanda des pièces d'or. Le roi la vit et reconnut la tête de *Siu-ta-to*. Il apprit en outre d'un de ses ministres que des çramaṇa (prétendus) hérétiques étaient mis à mort en foule alors qu'en fait (les hérétiques) étaient peu nombreux. (Le roi) fut profondément attristé. Au comble du chagrin, il tomba par terre. Avec de l'eau, on lui aspergea le visage et longtemps après, il reprit connaisance. Les ministres dirent au roi : « Actuellement, nombreux sont les çramaṇa qui sont mis à mort par erreur. O roi! accordez aux çramaṇa la sécurité. » Alors le roi promulgua un édit en ces termes : « Désormais il ne sera plus permis de mettre à mort aucun çramaṇa (2). »

Les bhikṣu conçurent des doutes et ils demandèrent au Vénérable Upagupta : « Pour quelle raison *Siu-ta-to* fut-il mis à mort par un démon? » Il répondit : « Si vous désirez le savoir, écoutez avec attention! Au temps passé, il y eut un chasseur qui tendit des filets au bord de l'eau. Un Pratyeka-buddha qui passait en mendiant sa nourriture s'assit sous un arbre à côté des filets. Or ce chasseur ne put prendre aucun cerf. Il se dit en lui-même : « Pour quelle raison les cerfs qui sont maintenant très nombreux

(1) Dans le *Divyāv.* et A. W. K., le frère d'Açoka est mis à mort, non par un démon, mais par un pasteur qui lui avait donné l'hospitalité.

(2) Buddhaghosa raconte des évènements analogues à propos de la réunion d'un concile sous la présidence de Tissa Moggaliputta. Dans cette version, le frère d'Açoka décapité par erreur se nomme Tissa. Pour un résumé facilement accessible de ce récit, voir H. Kern, *Histoire du Buddhisme*, trad. franç. II, p. 307.

ne s'approchent-ils pas de mes filets ? » Alors il regarda de tous côtés et il aperçut le Pratyeka-buddha assis sous un arbre à côté des filets. Alors il lui trancha la tête avec son glaive. Le chasseur de ce temps-là, c'est à présent *Siu-ta-to*. Parce que jadis il a décapité un Pratyeka-buddha, il est tombé dans l'enfer. Pendant d'innombrables *koṭi* de *kalpa*, il a souffert de grands maux. Enfin il a trouvé la Voie et il a eu la tête tranchée par ce démon. » Les bhikṣu demandèrent : « Pour quelle raison est-il devenu Arhat ? » (Le Vénérable) répondit : « Jadis, à une époque très éloignée, au temps du Buddha Kāçyapa, il fit des offrandes au Saṃgha. En récompense de cet acte méritoire, il a obtenu de renaître dans une noble famille. En outre, en ce temps-là, il eut la foi et sortit du monde. Pendant dix mille années, il pratiqua la conduite brahmanique (*brahmacaryā*). A cause de ces bonnes actions, il est à présent devenu Arhat. »

Chapitre quatrième.

Avadāna de Kunāla. (1)

L'épouse du roi Açoka nommée Fleur de Lotus 蓮花 (Padmāvatī) (2) mit au monde un fils nommé Accroissement de la Loi 法增 (Dharmavivardhana) (3). Il y eut un ministre qui dit au roi : « O roi! vous devez vous réjouir. Pour quelle raison? C'est qu'il vous est né un fils. Les traits de son visage sont réguliers et ses yeux sont incomparables. » Le roi, en entendant ces mots, fut transporté d'allégresse et dit : « La lignée des rois qui m'ont précédé est très glorieuse. Et maintenant que j'ai pu donner à la Loi une prospérité encore plus grande, voici que ce fils m'est né. On l'appellera donc : « Accroissement de la Loi (Dharmavivardhana). » La nourrice apporta le nouveau-né auprès du roi. Le roi l'ayant vu, ressentit une tendre affection et récita cette *gāthā* : « Les yeux de cet enfant sont incomparables. Il a de très grands mérites. Il ressemble à une fleur de lotus nouvellement formée. Son visage est gracieux. Et de même que la pleine lune, tous ceux qui le voient sont joyeux. »

Ayant récité cette *gāthā*, (le roi) dit au ministre : « Voit-on beaucoup d'hommes dont les yeux ressemblent à ceux de ce petit enfant? » Le ministre répondit : « Parmi tous les hommes je n'en ai point vu de semblables ni entendu

(1) A. W. K. Chap. IV. *Divyāv.* XXVII, p. 405 à 419, Burnouf, *Introd.*, p. 403 à 415 et p. 150.

(2) *Divyāv.* : Padmāvatī; A. W. K. : *Po-mo-p'o-ti* 鉢摩婆底.

(3) *Divyāv.* : Dharmavivardhana; A. W. K. : *Ta-mo-p'o-t'o-na* 達磨婆陀那 (Dharmavardhana). Suivant le *Divyāv.* et A. W. K. Kunāla serait né le jour même où le roi Açoka érigea les 84.000 *stūpa*.

dire qu'il y en eût. J'ai seulement ouï dire que dans les Montagnes Neigeuses habite un oiseau nommé *Kiu-na-lo* 駒那羅 (*kunāla*) (1) dont les yeux sont très beaux (2). » Alors le roi ordonna aux *yakṣa* : « Saisissez vite dans les Montagnes Neigeuses un oiseau *kunāla*; je veux le voir. » Or un *yakṣa* se conforma aussitôt à l'ordre du roi. En un instant 刹那 (*kṣaṇa*), il saisit cet oiseau et l'apporta auprès du roi. Le roi contempla l'oiseau (et dit) : « Ses yeux petits sont beaux et ne diffèrent en rien des yeux de l'enfant. Qu'on appelle donc l'enfant Kunāla! Que ce nom se répande et que tous partout le connaissent. » Aussi l'appela-t-on Kunāla. Il grandit et on lui donna une épouse nommée Guirlande d'or 眞金鬘 (Kāñcanamālā) (3). Le roi se rendit avec son fils au monastère de Kukkuṭārāma. Alors le *sthavira* de ce monastère (4) contempla Kunāla et vit que dans peu de temps il perdrait certainement les yeux. (Le *sthavira*) dit au roi : « Pourquoi n'ordonnez-vous pas à votre fils Kunāla d'écouter régulièrement la Loi? »
9b Alors le roi ordonna ceci à son fils : « Il faut maintenant te conformer aux instructions du *sthavira*. » Alors Kunāla ayant joint les dix ongles de ses mains, s'approcha du *sthavira* et lui dit : « Tout ce que vous ordonnerez, je désire m'y soumettre. » Le *sthavira* lui donna cet avis : « L'œil est périssable; il ne faut pas y placer son espoir. Exercez-vous avec zèle à la pratique de la méditation et de la sapience. » Là-dessus Kunāla reçut la doctrine et s'étant retiré dans un endroit tranquille du palais, il réfléchit. Il considérait que l'œil est (cause) de douleur, vide, impermanent et que le moi est irréel.

(1) A. W. K. : *Kieou-na-lo* 鳩那羅.

(2) Le *Divyāv.* insère ici une stance dont la traduction se retrouve à la même place dans A. W. K.

(3) *Divyāv.* : Kāñcanamālā ; A. W. K. : *Kan-chö-na-mo-lo* 于 [corr. 干] 遮那摩羅.

(4) Dans le *Divyāv.* et A. W. K., le sthavira du Kukkuṭārāma est nommé ; il s'appelle Yaças.

Or la première épouse du roi Açoka nommée *Ti-che-lo-tch'a* 帝失羅叉 (Tiṣyarakṣitā) (1) s'approcha de l'endroit où était Kunāla et vit qu'il était assis seul. Comme elle aimait ses yeux, elle entoura Kunāla de ses bras et lui dit : « De même qu'un feu ardent qui flamboie et consume la jungle de la montagne, ainsi le désir me tourmente. Il nous faut maintenant nous livrer ensemble aux plaisirs de l'amour. » Kunāla ayant entendu ces paroles, se couvrit les oreilles avec les mains et récita la *gāthā* suivante :

« Je me bouche les oreilles, car je ne veux point entendre ces paroles désordonnées et mauvaises. Vous qui devez être (pour moi) une mère, comment pouvez-vous ressentir à l'égard de votre fils un sentiment passionné ? Un désir criminel, quand il n'est point réprimé, est la porte des voies mauvaises. »

Tiṣyarakṣitā dit en colère : « Puisque tu refuses, certes avant longtemps je te ferai périr. » Kunāla répondit en récitant la *gāthā* suivante :

« J'aime mieux mourir en gardant la Loi dans sa pureté que vivre en proie aux désirs charnels. Celui qui ruine la Voie des hommes et des *deva* est blâmé par les sages. »

Dès lors Tiṣyarakṣitā chercha constamment à le prendre en défaut.

Or dans la région du nord, il y avait un royaume appelé *K'ien-t'o-lo* 乾陀羅 (Gandhāra). Dans ce royaume était une ville nommée *Tö-tch'a-che-lo* 得叉尸羅 (Takṣaçilā). Les habitants de cette ville se révoltèrent. Le roi voulut lui-même aller châtier la ville. Les ministres lui firent des remontrances en ces termes : « Il ne convient pas, ô roi, que vous y alliez. Il suffit que vous chargiez un de vos fils d'aller calmer (les rebelles). Alors le roi interrogea son fils Kunāla : « Peux-tu châtier ce royaume

(1) *Divyāv.* : Tiṣyarakṣitā ; A. W. K. : *Wei-cha-lo-k'i-to* 微沙落起多.

de Takṣaçilā ? » (Kunāla) répondit : « Je puis le châtier. » Quand le roi connut les intentions de son fils, il se réjouit et voulut qu'il partît. On orna les routes et, sur le territoire du royaume, l'ordre fut donné d'éloigner du bord des routes tous les vieillards, les malades, les cadavres, les malheureux et les mendiants qui s'y trouvaient. Le roi Açoka monta lui-même avec son fils sur un char orné d'un grand éventail de plumes et l'accompagna. Quand le moment de la séparation approcha, le roi tint son fils embrassé par le cou et pleura. Il contempla son fils et dit : « Heureux ces hommes qui pourront voir tes yeux ! » Or il y eut un brahmane-devin qui tira un horoscope et dit : « Le roi aime les yeux de son fils, mais les yeux de ce fils seront certainement détruits avant longtemps. A présent il n'y a personne qui ne se réjouisse de voir les yeux du jeune homme. Plus tard, s'ils sont détruits, ce sera une douleur universelle (1). »

Kunāla s'étant avancé par étapes jusqu'à la ville de Takṣaçilā, les habitants de la ville apprirent sa venue. Ils mirent les routes en bon état et, portant des vases de parfums en signe de soumission, ils vinrent à sa rencontre à la distance d'un demi *yojana*. Quand il virent Kunāla, ils joignirent les mains et dirent : « Nous, les habitants, ne sommes point rebelles au roi ; nous ne sommes pas non plus rebelles au fils du roi ; nous ne sommes rebelles qu'aux mauvais ministres qui sont auprès du roi. » Lui ayant présenté des offrandes en abondance, ils escortèrent Kunāla respectueusement et le firent entrer dans la ville (2).

(1) D'après la traduction de Burnouf, ces paroles auraient été prononcées par le roi Açoka. Nous croyons que le texte sanskrit est altéré et qu'il convient de placer tout ce discours dans la bouche du devin. On se trouverait ainsi d'accord avec les deux versions chinoises A. W. K. et A. W. Tch.

(2) On notera ici l'emploi du même cliché qui a déjà servi précédemment (cp. *supra* p. 232).

Le roi Açoka tomba très gravement malade. Ses excréments refluaient dans sa bouche et, de tous les pores de sa peau s'écoulait un liquide fétide. Nul ne pouvait le guérir. Le roi ordonna aux grands dignitaires : « Il faut rappeler Kunāla et le faire roi. Je mourrai avant longtemps. A quoi bon cette existence misérable ? »

La première femme du roi, Tiṣyarakṣitā, ayant entendu ces paroles, fit cette réflexion : « Si Kunāla est roi, la vie sera pour moi impossible. » Et voici le moyen qu'elle employa. Elle dit au roi : « Défendez aux médecins d'entrer (chez vous). Je puis vous guérir, ô roi ! » Alors le roi renvoya les médecins et leur interdit l'entrée (du palais). Tiṣyarakṣitā leur fit donner à tous et partout l'ordre suivant : « Si quelqu'un, homme ou femme, souffre de la même maladie que le roi, gardez-vous de le guérir. Je vous ordonne en tout cas de me l'amener. » Or il y avait un homme (1) atteint de cette maladie. Sa femme alla chez un médecin et lui dit : « Mon mari a cette maladie. » Le médecin répondit : « Allez vite le chercher. Je vous le guérirai. » Alors elle amena le malade chez le médecin qui le conduisit auprès de Tiṣyarakṣitā. Tiṣyarakṣitā l'ayant mis à mort lui ouvrit le ventre et l'examina. Elle vit que dans le ventre il avait un grand ver. Quand le ver remontait, les excréments étaient évacués de ce côté ; quand il descendait, les excréments sortaient par le bas (2). Alors elle donna au ver du poivre en poudre, mais il ne mourut pas. Elle employa toutes sortes de matières âcres et les donna au ver, mais cela ne le fit pas mourir. Et ainsi de suite jusqu'à ce qu'elle lui donnât de l'oignon. Alors le ver mourut aussitôt et il sortit par les voies inférieures. Pour cette raison, la reine conseilla au roi de manger de l'oignon. Le roi dit : « Je suis de la race des

(1) *Divyāv.* : « un homme de la caste des Abhīra ». A. W. K. : « un homme du royaume *a-p'i-lo* 阿毗羅 (Abhīra) ».

(2) A. W. K. ajoute : « Quand (le ver) allait à droite ou à gauche, un liquide impur s'écoulait par tous les pores de la peau ».

Kṣatriya; comment pourrais-je manger de l'oignon? » Tisyarakṣitā dit au roi pour la seconde fois : « Pour guérir, il faut que vous en mangiez. » Là-dessus, il mangea de l'oignon. Alors le ver mourut et sortit par les voies inférieures. Le roi fut guéri de sa maladie. Il dit à Tiṣyarakṣitā : « Quelle faveur voulez-vous que je vous accorde? »
10ª Elle répondit : « Je désire régner pendant sept jours. » Alors le roi consentit à ce qu'elle régnât pendant sept jours. Tiṣyarakṣitā ayant obtenu son consentement, se dit en elle-même : « Voilà bien le moment de tirer vengeance de Kunāla. » Alors elle fit un édit qui prescrivait ceci aux habitants du royaume de Takṣaçilā : « Arrachez les yeux de Kunāla. Pour quelle raison? C'est qu'il a commis un grand crime. Arrachez-lui promptement les yeux. Le roi Açoka est très sévère. Ne tardez pas; ce serait désobéir au roi. » Au moment de cacheter cet écrit, il fallait réussir à le sceller avec les dents du roi. Tiṣyarakṣitā attendit que le roi fût endormi et voulut sceller l'édit. Le roi s'éveilla soudain, effrayé. Tiṣyarakṣitā demanda au roi : « Pourquoi vous réveillez-vous brusquement? » (Il répondit) : « J'ai fait un mauvais rêve. Je voyais deux vautours qui voulaient arracher les yeux de mon fils Kunāla. » Ayant dit ces paroles, il se rendormit. Pour la seconde fois, il se réveilla brusquement et dit à la reine : « J'ai fait encore un mauvais rêve. » La reine lui demanda : « Quelle sorte de rêve avez-vous fait? » Il répondit : « Je voyais Kunāla. Ses cheveux étaient très longs et il était assis sur le sol. » La reine dit : « Dormez tranquille. Qui donc ferait du mal au prince? » Le roi se rendormit. La reine scella l'édit avec les dents du roi (1). Elle chargea un

(1) Comme le rapporte Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 156), la reine profita du sommeil du roi pour prendre l'empreinte de ses dents (cf. Chavannes, *Cinq Cents Contes et Apologues*, t. I, p. 108 n. 4). L'édit est scellé de la même façon dans l'histoire de Kunāla qui fait partie du *Lieou tou tsi king* ou *Recueil de sūtra sur les six Pāramitā* (cf. Chavannes, *ibid.*, t. I, p. 106 et suivante).

messager de porter l'édit qui prescrivait aux gens de Takṣaçilā d'arracher les yeux de Kunāla. Le roi eut encore un songe; il rêva que ses dents tombaient. Le roi s'éveilla de grand matin. Alors il fit appeler des devins pour interpréter ce songe. Les devins firent cette prédiction : « Un tel songe présage certainement que le fils du roi perdra les yeux. » Ayant entendu ces paroles, le roi joignit les dix doigts de ses mains, adora les génies qui, dans les quatre régions, protègent la Loi du Buddha, (et dit) : « Vous qui avez foi dans la Loi et dans l'Assemblée, je vous adjure de protéger mon fils (1). »

L'édit parvint à la ville de Takṣaçilā. Les habitants de cette ville aimaient et vénéraient la Loi et l'Assemblée. Si grandes étaient leur humanité et leur générosité qu'il ne se trouva personne pour montrer l'ordre royal (à Kunāla). Ils délibérèrent en ces termes : « Si le roi manque de bienveillance à l'égard de son fils, comment pourrait-il nous aimer et nous épargner, nous qui sommes ses sujets? Kunāla nourrit sans cesse des sentiments de compassion pour toute espèce d'êtres vivants. Il veut tous les secourir. Il est profondément modéré et conciliant. Il n'a ni arrogance ni brutalité. Si, ayant un tel fils, le roi veut causer sa perte, à plus forte raison (voudra-t-il causer) la nôtre. » C'est seulement après avoir caché l'édit pendant longtemps qu'ils le montrèrent à Kunāla. Kunāla l'ayant reçu, ajouta foi à ce qu'il contenait et dit : « Qu'il soit fait selon vos intentions; arrachez-moi les yeux. » Mais il ne se trouva personne pour lui arracher les yeux. Alors il fit venir des *caṇḍāla* 眞陀羅 et leur ordonna de lui arracher les yeux. Les *caṇḍāla* refusèrent et dirent : « Nous préférerions détruire nos propres yeux. Comment détruirions nous des yeux comme ceux-ci? » Là-dessus, prenant un coffret précieux (2)

(1) Dans le *Divyāv.* et A. W. K. l'invocation du roi s'adresse en outre aux *ṛṣi* « qui sont les premiers dans le monde ».

(2) Dans le *Divyāv.* et A. W. K. Kunāla offre sa coiffure aux *caṇḍāla*.

qui valait cent mille onces d'or, il le donna aux *caṇḍāla* à condition qu'ils lui arracheraient les yeux. Mais les *caṇḍāla* refusèrent comme auparavant.

Les œuvres sont des causes (dont les fruits) doivent nécessairement mûrir. Soudain, un homme dont le visage portait les dix-huit marques de la laideur vint demander à arracher les yeux (du prince). Kunāla l'ayant vu, se souvint alors des paroles du *sthavira* Yaças sur l'impermanence des yeux; et il fit cette réflexion : « Il a bien vu que je devais perdre les yeux en rétribution de mes œuvres; c'est pourquoi il a prononcé ces paroles. Il fut vraiment pour moi un ami bienfaisant. C'est par compassion pour moi qu'il a daigné me donner ses avis, voulant qu'au jour où je recevrais la rétribution (de mes œuvres), mon cœur ne fût pas effrayé. En outre, le *sthavira* m'a donné jadis ces instructions : Les trois sortes d'êtres sont impermanents. Ils sont instables et changeants comme de vaines illusions. J'ai depuis longtemps distingué (sur toi) le signe de la perte de la vue. Il faut que tu t'affermisses dans la Loi. »

Alors (Kunāla) dit à l'homme difforme : « Arrache un œil et pose-le dans ma main. » Alors cet homme difforme s'approcha aussitôt de Kunāla dans le dessein de lui arracher les yeux; il arracha (un œil) et le lui mit dans la main. Tous les assistants poussèrent un grand cri d'horreur et ils dirent : « O prodige! ô malheur! Soudain la lune pure et lumineuse est tombée. La fleur de lotus la plus merveilleuse est détruite. » Des myriades et des *koṭi* d'hommes pleuraient et ils ne pouvaient surmonter leur chagrin.

Là-dessus Kunāla contempla l'œil qu'il avait dans la main et fit cette réflexion : « Fi donc! œil que voici! Pourquoi ne peux-tu plus maintenant contempler les formes? Autrefois on te disait beau. Maintenant tu n'es plus qu'une vile boule de chair. Tu troublais les hommes insensés. On disait qu'à cause de ce qui est en toi, j'inspirais un

amour déréglé. En fait, tu n'es que le produit trompeur de la multitude des causes. A vrai dire, il n'y a d'œil en aucune façon. Tu es semblable à une bulle à la surface de l'eau. Celui qui, sans se relâcher, peut contempler (cette réalité), est affranchi de la vie et de la mort. » Au moment où il fit cette réflexion, il obtint la Voie de *çrotāpanna* et il put voir les Vérités.

Il dit à l'homme difforme : « Arrache l'autre œil. » L'homme obéit, arracha l'œil et le lui mit dans la main. De nouveau Kunāla contempla cet œil et il obtint l'état de *sakṛdāgāmin*. Parce qu'il avait perdu les yeux de la chair, il obtint dans sa pureté l'œil de la Loi, et il prononça ces paroles : « Mes yeux de chair sont arrachés, mais j'ai obtenu les yeux de l'intelligence. Abandonné par celui qui fut mon père dans la série des transmigrations, je suis devenu le fils du Roi de la Loi. Bien que j'aie perdu mes richesses, j'ai obtenu les biens de la Loi. J'ai échappé à jamais à la tristesse et à la douleur. »

Par la suite, Kunāla sut que l'édit était un faux fabriqué par Tiṣyarakṣitā et qu'en fait il ne contenait pas les ordres du roi. Alors il formula ce vœu : « Puisse la reine Tiṣyarakṣitā vivre longtemps tranquille et sans souci! Pour quelle raison? Parce qu'elle a été l'instrument qui a détruit pour moi les causes et m'a fait obtenir les avantages de la Loi. »

Kāñcanamālā, l'épouse de Kunāla, ayant appris que son mari avait les deux yeux arrachés, se rendit aussitôt auprès de lui. Elle l'aperçut, le corps souillé du sang de 10b
ses yeux arrachés. Elle poussa un cri de douleur et, au comble du désespoir, elle tomba par terre. On lui aspergea le visage avec de l'eau et elle reprit connaissance. S'étant relevée, elle dit en pleurant : « Ces yeux purs et merveilleusement beaux sont détruits et réduits en cet état. » Kunāla lui répondit en récitant cette *gāthā* :

« Les mauvaises actions que j'ai commises, je les expie maintenant. Le plus grand malheur dans tout l'univers

est de se séparer des êtres aimés. Eloigne de toi l'affliction. A quoi bon pleurer? »

Les habitants de la ville chassèrent Kunāla et son épouse et les forcèrent à quitter le pays. Depuis leur naissance, les deux époux avaient vécu heureux. Ils n'avaient pas la force de se livrer à des occupations pénibles, ni de porter des fardeaux ni de travailler. Ils mendièrent en jouant de la *vīṇā* et en chantant afin de gagner leur vie. Après bien des détours, ils approchèrent de la ville de Pāṭaliputra. Arrivés à la porte du palais royal, ils voulurent entrer dans le palais. Le gardien de la porte refusa de les laisser entrer. Alors Kunāla passa la nuit près de la porte, dans l'écurie des éléphants. A l'aube il joua de la *vīṇā*. Il racontait, en s'accompagnant de la *vīṇā*, sa grandeur et son infortune, et comment il avait trouvé la Voie parce que ses yeux avaient été arrachés. Ceux qui étaient près de la porte l'entendirent. Ils se contemplèrent eux-mêmes (et virent en eux) l'union des attributs 陰 (*skandha*). Ils obtinrent tous d'échapper aux malheurs de la transmigration. Le roi dit en entendant le son de la voix et de la *vīṇā* : « Le son de cette *vīṇā* ressemble au son de l'instrument de Kunāla. Ce chant raconte la bonne et la mauvaise fortune. C'est aussi le chant de quelqu'un qui a fait sa propre grandeur. En entendant ce chant, les forces de mon esprit m'abandonnent et je suis comme un éléphant qui a perdu son petit. » Il chargea des gens d'aller voir. Ils virent Kunāla privé de la vue, maigre et hâlé, et ne le reconnurent point. Ils revinrent dire au roi : « C'est un mendiant aveugle, maigre et hâlé. Sa femme se tient à son côté. » Le roi, entendant ces paroles, fit cette réflexion : « Jadis j'ai vu en rêve mon fils Kunāla qui perdait les deux yeux. N'est-ce pas lui? Au souvenir de mon fils, mon cœur n'a pas un instant de repos. Vite! qu'on l'appelle. » Alors il envoya des gens qui retournèrent à l'écurie des éléphants et qui demandèrent à l'aveugle : « Qui êtes-vous? De qui êtes-vous fils?»

L'aveugle répondit : « Mon père est le roi Açoka, le maître du Jambudvīpa. Il est le souverain de tous les hommes. Je suis son fils. Mon nom est Kunāla. Et j'ai encore un autre père, le Grand Roi de la Loi qu'on nomme le Buddha (1). » Alors les envoyés conduisirent l'aveugle et sa femme auprès du roi. Le roi vit Kunāla privé de ses yeux, maigre, hâlé, les vêtements en lambeaux. Il ne le reconnut point et voyant un homme d'aspect misérable, ayant à peine l'apparence d'un vivant, il lui demanda : « Es-tu Kunāla ? » Il répondit : « Je le suis. »

Le roi, ayant entendu ces paroles, tomba par terre, épuisé de douleur. On lui aspergea le visage avec de l'eau et il reprit ses sens. Il embrassa Kunāla en le tenant au-dessus des genoux. De la main il lui caressa les yeux et dit en pleurant : « Autrefois tes yeux ressemblaient à ceux de l'oiseau *kunāla*. C'est pour cela qu'on t'avait donné ce nom. Maintenant que tu les as perdus complètement, quel nom te donner ? Il faut à présent que tu dises qui t'a arraché les yeux et t'a rendu semblable aux cieux sans lune et sans étoiles. Quel homme au cœur impitoyable a pu détruire tes yeux ? Qui a fait de tes yeux une source de maux pour le reste de mes jours ? Kunāla, mon fils ! qui a voulu que tes yeux fussent réduits en cet état ? Dis-le moi vite ! A te voir maintenant le corps faible et languissant, le chagrin consume mon corps et mon âme et les détruit entièrement comme s'ils avaient été frappés de la foudre (2). »

Kunāla dit : « Puissiez-vous n'éprouver ni tristesse ni colère. Ne l'avez-vous pas entendu dire, ô mon père ? Les Buddha eux-mêmes reçoivent la rétribution (de leurs œuvres). Les Pratyeka-buddha, les Çrāvaka ainsi que les hommes

(1) Le Buddha est ici considéré comme le père de ceux qui croient en lui. Cette notion, qui paraît étrangère au bouddhisme primitif, s'exprime à la même place dans A. W. K. et le *Divyāv.* Cf. également *supra* p. 240 : « Ceux qui sont selon la Loi les fils du Buddha... »

(2) Littér. : « Frappés des grêlons du *vajra*. »

du commun doivent recevoir la rétribution de leurs œuvres sans qu'aucun d'eux puisse s'y soustraire. Les œuvres bonnes ou mauvaises ne sont jamais perdues. Il ne faut pas faire grief à autrui des actes que j'ai moi-même commis. Ce n'est pas le glaive qui blesse; ce n'est pas non plus la foudre ni le feu, ni le poison, ni le serpent hostile et cruel. Ce ne sont pas les malheurs causés par ces fléaux qui viennent tourmenter mon corps. Ce sont mes actes antérieurs dont je reçois maintenant la rétribution. Ce serait une grande injustice de faire souffrir autrui (à cause de cela). Tous les êtres qui ont un corps sont semblables à une cible qu'atteignent une multitude de flèches. Il en est de même du corps que voici. Une multitude de maux s'y rencontrent. »

Le roi Açoka, bien qu'il entendît ces paroles, avait le cœur dévoré par le feu du chagrin. Il dit encore à son fils : « Quel est l'être sans amour qui t'a ôté, à toi vivant, les yeux? » Kunāla dit : « C'est vous, mon père, qui avez ordonné de les arracher. » Le roi dit : « Si j'ai ordonné à quelqu'un de t'arracher les yeux, je me couperai la langue. » Kunāla dit : « Mon père! (l'édit) était scellé de vos dents. » Le roi dit : « Si je l'ai scellé de mes dents, je m'arracherai les dents. Si mes yeux l'ont vu, je m'arracherai les yeux. »

Tiṣyarakṣitā ayant appelé la reine Padmāvatī lui dit : « Arrache-moi les yeux maintenant. Je vais mendier avec mes fils pour gagner ma vie. » Ces paroles étant venues aux oreilles du roi, il fit alors cette réflexion : « Tiṣyarakṣitā a certainement fait arracher les yeux de mon fils (1). » Aussitôt il appela Tiṣyarakṣitā et lui dit : « Être néfaste et cruel, pourquoi la terre te porte-t-elle et ne t'y engloutis-tu pas? Créature qui ruines la Loi, vraiment je te déteste, toi qui témoignas à mes proches une affection simulée. »

(1) Dans le *Divyāv.* et A. W. K., on ne voit pas comment le roi Açoka découvrit l'auteur du crime.

Le roi sentant s'allumer en lui le feu de la haine et de la colère, regarda fixement [Tiṣya]rakṣitā et lui dit : « Tu as détruit les yeux de mon fils. Je vais maintenant déchirer avec des griffes la chair de ton corps. Je t'empalerai vivante au sommet d'un arbre élevé. Avec une scie, je partagerai ton corps en tronçons. Avec un couteau, 11ª
je te couperai la langue. Avec une grande hache émoussée, je te romprai les os. Je jetterai ton corps dans une fournaise. J'arroserai ta bouche d'une grande quantité de poison pernicieux. » Il fit des menaces de toute sorte. Kunāla l'ayant entendu, ressentit de la compassion et dit au roi : « Tiṣyarakṣitā a pris pour principe de conduite des lois mauvaises, et c'est pourquoi (elle a agi) ainsi. Il vous faut maintenant, ô roi, vous régler sur la Loi sainte. Il ne convient pas que vous mettiez à mort cette femme. Il ne faut pas éprouver de la colère à l'égard des enfants ni des êtres vils et sans raison. » Mais le roi ne l'écouta pas (1). On disposa une salle de tortures (2) et (la reine) fut brûlée vive. On fit également périr par le feu les habitants de la ville de Takṣaçilā.

Les *bhikṣu*, ayant eu connaissance de ces choses, conçurent des doutes. Alors il demandèrent au Vénérable Upagupta : « Pour quelle raison Kunāla a-t-il eu à présent les yeux arrachés ? » Le Vénérable répondit : « Ecoutez-moi bien, je vais vous le raconter. Jadis, dans le Royaume de *Po-lo-nai* 波羅奈 (Vārāṇasī), il y avait un chasseur. L'été il demeurait parmi les hommes ; l'hiver il allait chasser dans la montagne. S'étant avancé jusqu'aux Montagnes Neigeuses il fut surpris par une averse de grêle. Or cinq cents cerfs entrèrent ensemble dans une caverne. Il fit cette réflexion : « Si je les tue tous à la fois, leur chair

(1) Dans le *Divyāv.*, Kunāla recouvre la vue après avoir supplié son père de pardonner à Tiṣyarakṣitā. Ce miracle n'est pas mentionné dans A. W. K. non plus que dans A. W. Teh.

(2) Littér. : « Une salle de la glu des Hou » 胡膠舍 ; cf. p. 241.

pourrira. Je vais leur arracher les yeux et chaque jour je mangerai un cerf. » Alors il arracha les yeux des cinq cents cerfs. Maintenant, à cause de cet acte, il a eu les yeux arrachés. Le chasseur de ce temps-là, c'est Kunāla. Depuis lors et jusqu'à ce jour, pendant cinq cents existences, il a eu constamment les yeux arrachés. »

Et ils demandèrent encore : « Pour quelle raison est-il né dans une famille royale, avec un beau corps et a-t-il obtenu de voir les Vérités et la Voie? » (Upagupta) répondit : « Jadis, au temps où les hommes vivaient quarante mille années, il y eut un Buddha nommé *Kia-lo-kia-souen-ta*, 迦羅迦孫大 (Krakucchanda) (1). Ayant achevé les conversions qu'il avait à faire, il entra dans le *nirvāṇa* intégral. En ce temps-là, il y eut un roi nommé « Gracieux » 端嚴 (2) qui érigea en l'honneur de ce Buddha un *stūpa* de pierre orné des sept substances précieuses et dont l'emplacement était un carré de quarante *li* de côté. Après la mort de ce roi « Gracieux » il y eut un autre roi nommé « Mécréant » 不信 (Açrāddha) (3) qui déroba les substances précieuses du *stūpa* et ne laissa que la terre et le bois. Les habitants rassemblés en foule auprès du *stūpa* pleurèrent et ressentirent du regret et de la colère. Il y eut un fils de famille qui demanda aux gens : « Pourquoi pleurez-vous? » Ils répondirent : « Le *stūpa* du Buddha Krakucchanda était rehaussé de sept substances précieuses.

(1) *Divyāv.* : Krakucchanda ; A. W. K. ; *Kia-lo-kieou-ts'ouen-ta* 迦羅鳩村大.

(2) *Divyāv.* : Un roi nommé Açoka. — A W. K. : Un roi nommé *Chou-p'o* 輸頗 (Çobhā) [traduit par 莊嚴 orné, élégant]. Les adjectifs 端嚴 et 莊嚴 sont à peu près équivalents. Ils répondent assez bien au mot sanskrit *Çobhā* qui est transcrit *Chou-p'o* 輸頗 dans A. W. K. — A. W. K. et A. W. Tch. sont donc d'accord tandis que la leçon du *Divyāv.* est différente.

(3) *Divyāv.* : *açrāddho rājā* ; A. W. K. « Un roi qui n'avait pas la foi 不信 ». A. W. Tch. fait un nom propre de ce qui n'est ailleurs qu'une épithète.

Voici qu'il a été ruiné par des gens qui ont enlevé les sept substances précieuses et n'ont laissé que la terre et le bois. C'est pour cela que nous pleurons. » Alors le fils de famille remplaça les sept substances précieuses, répara le *stūpa* et l'orna comme auparavant. En outre il façonna une grande statue qui ressemblait exactement au corps du Buddha Krakucchanda. A cette occasion, il formula ce vœu correct : « Puissé-je à l'avenir ressembler à ce Buddha, obtenir la délivrance suprême et le fruit merveilleux de la pureté ! » Pour avoir réparé en ce temps-là le *stūpa* précieux, il est né à présent dans une famille noble et puissante. Parce qu'il a jadis façonné la statue d'un Buddha, il a obtenu à présent la beauté. Pour avoir dans le temps passé formulé un vœu correct, il a obtenu à présent de retrouver les traces de la Voie. »

Chapitre cinquième.

Avadāna de la moitié d'«āmalaka» (1).

Quand le roi Açoka, dans la Loi du Buddha, eut obtenu la foi, il interrogea Upagupta en ces termes : « Au temps où le Buddha était en ce monde, qui fit les aumônes les plus abondantes ? » (Upagupta) répondit : Ce fut un chef de famille nommé *Siu-ta-to* 須達多 (Sudatta) (2) qui fit les aumônes les plus abondantes. » (Açoka) demanda : « A quelle somme s'élevèrent ses aumônes ? » (Upagupta) répondit : « A cent *koṭi* d'or. » Le roi Açoka dit : « Si ce chef de famille a pu faire don de tant de richesses, à plus forte raison le pourrai-je aussi moi qui règne maintenant sur le Jambudvīpa ! » Là-dessus, il donna entièrement son propre corps, ainsi que Kunāla, ses ministres et la vaste terre. Il éleva 84.000 *stūpa* précieux ainsi que les *stūpa* des Auditeurs ; il arrosa l'arbre de Bodhi. Ayant calculé la valeur de ce qu'il avait rassemblé, il obtint au total 96 *koṭi* d'onces d'or. Puis le roi Açoka tomba malade et, sachant qu'il allait mourir, il pleura et fut affligé.

(1) Cf. A. W. K., Chapitre V ; *Divyāv.* XXIX, p. 429—434 ; Burnouf. *Introduction*, p. 426—432.

Le nom du fruit donné par Açoka est transcrit dans A. W. Tch. tantôt *an-lo* 菴羅, tantôt *an-lo-mo-lei* 菴羅摩勒, tantôt *an-mo-lei* 菴摩勒. Cette dernière transcription a été adoptée par le traducteur de A. W. K.

(2) Dans A. W. K. il est dit que ce fut le chef de famille *Kou-tou* 孤獨 c'est-à-dire Anāthapiṇḍika. On sait que Sudatta et Anāthapiṇḍika sont deux noms d'un même personnage.

Jadis, au temps où le roi Açoka fit l'aumône d'une poignée de terre, Rādhagupta se tenait auprès de lui et l'approuvait. A présent il était devenu premier ministre. Voyant que le roi était affligé, il joignit les mains et dit : « Grand roi! Votre prestige et votre puissance sont comparables au soleil éclatant. De tous les hommes aucun n'ose vous regarder en face. Seules les 84.000 concubines peuvent voir votre visage, ô roi. Voici que vous êtes tombé malade, semblable au soleil lorsqu'il est sur le point de se coucher. Les trois mondes changent et se transforment; les êtres doivent nécessairement souffrir et mourir. Songez à l'Impermanence. A quoi bon vous affliger! » Le roi répondit : « Ce n'est point à cause de la perte de la dignité royale que j'éprouve maintenant du chagrin. Ce n'est pas non plus parce que je vais quitter la vie que je suis malheureux, ni parce que je vais me séparer de mes femmes et de mes trésors que je m'attriste. A vrai dire, ce que considère comme un malheur c'est de m'éloigner de la multitude sainte des Sages. Je désirais donner au complet cent *koṭi* d'or; j'ai pu donner quatre-vingt-seize *koṭi*; il manque encore quatre *koṭi*; c'est pourquoi je suis attristé. » Rādhagupta dit : « Vos trésors sont nombreux; il faut donner cette somme en totalité. » Alors le roi donna de l'or, de l'argent et des objets précieux au monastère de Kukkuṭa-ārāma. Il établit comme héritier présomptif *Eul-mo-t'i* 貳摩提 (1), fils de Kunāla. De mauvais ministres aux vues (*dṛṣṭi*) perverses dirent au prince héritier : « Le roi Açoka approche du terme de sa vie; il dissipe 11b
ses trésors et, donnant tout, il est sur le point de se ruiner. Vous serez roi; or les trésors et les objets précieux cons-

(1) Dans le *Divyāv.* l'héritier présomptif, fils de Kunāla, se nomme Saṃpadī. Ce nom est transcrit, dans A. W. K. : *Sam-po-ti* 三波地 [traduit par : « complet » 具足 = *saṃpadī*]. Dans A. W. Tch. 貳 est pour 二 mis lui-même pour 三. Dans les trois éditions chinoises de A. W. Tch. le prince est appelé *Che-mo-leou* 式摩婁.

tituent les ressources d'un roi ; il faut maintenant empêcher qu'ils ne soient complètement dissipés. » Là-dessus *Eul-mo-t'i*, d'accord avec les ministres, profita de la maladie du roi pour lui retirer tout ce qui lui appartenait. On ne lui laissa qu'un plat d'or et un plat d'argent dans lesquels on servit les repas royaux. Le roi ayant reçu ces plats en fit don au monastère de Kukkuṭa-ārāma. Alors on en vint à servir les repas du roi sur des plats et dans des vases de terre. Finalement, on donna au roi une moitié d'*āmalaka*. Le roi ayant reçu ce fruit, rassembla les ministres et leur dit : « Qui est le maître de ce Jambudvīpā ? » Les ministres répondirent : « Vous seul, ô roi, êtes le maître. » Le roi dit : « Vous êtes dans l'erreur quand vous dites que je suis le maître. Je ne suis pas le maître. Pour quelle raison ? Parce que je ne puis disposer souverainement que de cette moitié d'*āmalaka*. Oh ! les richesses sont profondément méprisables. Moi, le souverain des hommes, j'arrive au terme de ma vie pauvre et manquant de tout. Je ne possède qu'une moitié d'*āmalaka*. De même, un fleuve impétueux s'arrête quand il heurte une montagne. » Alors il prononça les *gāthā* suivantes :

« Les paroles du Buddha sont véridiques. Dans ses paroles, il n'est rien qui ne soit exact. Il a dit que tous ceux qui s'aiment ont la douleur de se séparer. Jadis je faisais des décrets auxquels nul ne pouvait faire obstacle (1). Aujourd'hui je suis comme une eau impétueuse qui heurte une montagne et cesse de couler. De même, actuellement, mes ordres ne sont pas exécutés. Jadis, sur la vaste terre, j'étais pour tous un protecteur et un maître. Les rois pleins d'arrogance, je pouvais tous les soumettre. Les misérables et les faibles, je pouvais tous

(1) L'idée est plus longuement développée dans A. W. K. : « Jadis ce que j'ordonnais, nul ne pouvait y faire obstacle. De même l'esprit, quand il sait, l'emporte sur le destin. » Tout le passage est en vers dans A. W. K. comme dans A. W. Tch. Dans le *Divyāv.* il est très altéré et les éditeurs l'ont pris pour de la prose.

les secourir. Autrefois j'étais pour les autres hommes un protecteur. Aujourd'hui ma puissance est abolie. Je suis pareil à un char démoli qui n'a même plus de barre d'appui. De même, l'arbre *açoka*, quand ses racines sont desséchées et que son tronc est ébranché : fleurs, fruits, branches et feuilles, tout lui fait défaut. J'ai perdu tout appui. Mes édits sont lettre morte. »

Ayant récité ces *gāthā*, il appela un dignitaire de sa suite (1), lui remit l'*āmalaka* et lui donna l'ordre suivant : « Porte ce fruit au monastère du Kukkuṭa-ārāma. Tu le donneras au *saṃgha* de ce (monastère) et tu diras au *sthavira* : « C'est la dernière aumône du roi Açoka. Il ne peut disposer en maître que de cette moitié d'*āmalaka*. Il a perdu tout ce qu'il possédait. Que le *saṃgha* reçoive avec compassion la dernière aumône du malheureux que je suis en sorte que j'acquière des mérites ! » Le *sthavira* Yaças adressa au *saṃgha* le mandement suivant : « Vous avez tous vu le roi Açoka jouir du bonheur et des plaisirs. Il a étendu sa souveraineté sur tout l'univers. Aujourd'hui il est gouverné par la foule de ses sujets ; ils l'ont dépouillé de ses biens royaux en sorte qu'il n'en a plus la libre disposition. Il n'y a plus que cette moitié d'*āmalaka* dont il puisse disposer à son gré. D'un cœur grave et attristé, il vient l'offrir aux religieux. » Alors le *sthavira* donna l'ordre au *tien-che* 典事 (2) de râper (le fruit) dans le potage pour que tous les religieux pussent participer à l'offrande. Il dit aux *bhikṣu* : « Il convient, à cause de cela, de ressentir pour la transmigration un dégoût et une aversion profonds. Les richesses et les plaisirs s'évanouissent

(1) Dans A. W. K. ce personnage est nommé *Po-t'o-lo-mou-ko* 跋陀羅目柯 (Bhadramukha). Le traducteur chinois a pris un titre assez banal pour un nom propre.

(2) Cf. Sylvain Lévi et Ed. Chavannes. *Quelques titres énigmatiques*, dans *Journ. Asiatique* 1915, p. 210. Un des fonctionnaires de l'administration conventuelle est le *kang wei* 綱維, celui qui dirige les affaires 知事. Il est possible que *tien che* 典事 soit un titre équivalent.

rapidement. La puissance et la souveraineté sont bientôt perdues. Fi! la transmigration est bien digne d'inspirer le dégoût et la tristesse. »

La tradition nous apprend que, parmi les rois des générations suivantes, ceux qui furent puissants par leurs richesses n'égalèrent pas le roi Açoka, (bien que) ses ministres l'aient empêché (de se ruiner). Lorsque, parvenus à la puissance, nous ne sommes pas encore tombés dans le malheur, nous devons de tout notre effort nous acquérir des mérites (1).

Quand il approcha du terme de sa vie, le roi Açoka dit à Rādhagupta : « Maintenant, dans ce Jambudvīpa, qui est souverain maître? » Rādhagupta répondit au roi : « Sire, vous êtes souverain maître. » Ayant entendu ces paroles, le roi se leva, joignit les mains, contempla de toutes parts les quatre régions et prononça ces mots : « A l'exception de mon trésor, je donne au Buddha et au Saṃgha la totalité de la vaste terre entre les quatre océans. Pour les œuvres méritoires que j'ai successivement accomplies, je ne demande pas la félicité des saints rois Cakravartin, ni celle d'Indra, de Brahma, des patriarches ou des deva. Mais je souhaite qu'à l'avenir, au lieu où je renaîtrai, j'obtienne l'empire sur moi-même et que je réalise promptement le Fruit saint. » Alors il fit son testament (2), le scella avec ses dents et le remit au Conseiller Rādhagupta. Alors sa respiration s'arrêta et il mourut. Les ministres, suivant la règle établie pour les rois Cakravartin, le parèrent d'ornements de toute sorte, lui rendirent

(1) Tel paraît être le sens de ce passage obscur : malgré les efforts des ministres d'Açoka pour l'empêcher de dissiper son patrimoine, ses héritiers moins généreux que lui furent également moins riches et moins puissants. Ces réflexions morales qui ne se retrouvent ni dans le *Divyāv.* ni dans A. W. K. sont probablement l'œuvre d'un commentateur tardif.

(2) Dans A. W. K., l'acte est écrit sur une feuille de *to-lo* 多羅 (*tāla*).

hommage et l'ensevelirent (1). *Eul-mo-lieou* 貳摩留 (2) fut créé roi.

Rādhagupta fit savoir ceci aux ministres : « Le roi Açoka a donné la vaste terre au Saṃgha. Pour quelle raison? C'est parce qu'il voulait, à l'exemple du chef de famille Sudatta, donner au complet cent *koṭi*. Il n'a donné pendant sa vie que quatre-vingt-seize *koṭi*. En rachetant le Jambudvīpa pour quatre *koṭi*, on réaliserait les désirs du feu roi. » Les ministres délibérèrent et rachetèrent pour quatre *koṭi* d'or le Jambudvīpa qu'ils rendirent à l'héritier *Eul-mo-lieou*.

Le fils de *Eul-mo-lieou* s'appelait *K'i-ho-t'i* 耆呵提 (Gṛha[pa]ti). Le fils de Gṛha[pa]ti s'appelait *Fou-chö-mo* 弗舍摩 (Puṣya[var]man). Le fils de Puṣya[var]man s'appelait *Fou-chö-mi-to* 弗舍密哆 (Puṣyamitra) (3). Puṣyamitra 12a
délibérant avec ses ministres leur dit : « Comment pourrais-je répandre mon nom dans le monde? » Alors il y eut un Conseiller qui répondit : « Jadis votre prédecesseur, le roi Açoka, érigea dans le Jambudvīpa 84.000 *stūpa* et donna cent *koṭi* d'or. Aussi longtemps qu'on suivra la Loi

(1) *Divyāv.* : . . . *nīlapītābhiḥ çirikābhir nirharitvā çarīrapūjām kṛtvā* . . . A. W. K. : « Ayant paré une litière de soieries multicolores, ils rendirent hommage au corps du roi. »

(2) Le nom du prince héritier apparaît ici sous de nouvelles transcriptions : *Eul-mo-lieou* 貳摩留 dans l'édition de Tōkyō, et *Che-mo-leou* 式摩婁 dans les trois éditions chinoises.

(3) Cf. A. W. K. p. 45 b. col. 8 :

« Le fils de *Sam-po-ti* 三波地 (Saṃpadī) s'appelait *P'i-li-ho-po-ti* 毗梨訶鉢底 [traduit par : la planète Jupiter 太白星] Vṛhaspati. Le fils de Vṛhaspati 太白 s'appelait *P'i-li-cha-sseu-na*. 毗梨沙斯那 [traduit par Armée de bœufs 牛軍] Vṛṣasena. Le fils de Vṛṣasena s'appelait *Fou-cha-po-mo*. 弗沙跋摩 [traduit par le nom de la 8ème constellation 尾鎧星] Puṣyavarman. Le fils de Puṣyavarman s'appelait *Fou-cha-mi-to-lo* 弗沙密多羅 [traduit par : Envoyer-ami 差友] Puṣyamitra. »

Dans le *Divyāv.* la liste des successeurs d'Açoka est la même que dans A. W. K. Noter toutefois la variante Puṣyadharman au lieu de Puṣyavarman. Le nom du roi Vṛṣasena est omis dans A. W. Tch.

du Buddha et qu'elle subsistera dans le monde, son nom demeurera constamment. Vous pouvez, ô roi, ériger à son exemple, 84.000 *stūpa* et votre nom demeurera pendant longtemps dans le monde. » Puṣyamitra répondit : « Jadis mon prédécesseur était assez puissant pour réaliser ces choses. Mais moi, comment pourrais-je exécuter de telles œuvres? Y a-t-il encore quelque autre moyen d'égaler Açoka? »

Il y eut un Conseiller aux vues (*dṛṣṭi*) perverses qui dit : « Qu'on fasse le bien ou qu'on fasse le mal, dans les deux cas on gagne également du renom. Parce que le roi précédent a pu ériger 84.000 *stūpa*, sa gloire sera de longue durée. Si vous les détruisez, votre nom sera transmis aux générations futures. » Puṣyamitra rassembla les quatre corps d'armée et s'avança jusqu'au monastère de Kukkuṭa-ārāma dans le dessein d'enfoncer les portes du monastère. A ce moment, à la porte du monastère, le rugissement du lion (*siṃhanāda*) se fit entendre. Le roi fut très effrayé. Il n'osa pas entrer dans le monastère et s'en retourna. Trois fois il revint ainsi sans pouvoir entrer. Enfin il fit appeler les bhikṣu et leur dit : Je veux détruire la Loi du Buddha. Voulez-vous, ô bhikṣu, conserver le *stūpa* ou conserver la demeure du *saṃgha*? » Les bhikṣu répondirent : « Nous voulons conserver le *stūpa*. » Là-dessus [Puṣya]mitra mit à mort les religieux et détruisit la demeure du *saṃgha*. Et appliquant progressivement ces mesures jusqu'au royaume de *Chö-k'ia-lo* 舍伽羅 (Çākala) (1), il publia l'édit suivant : « Quiconque m'apportera la tête d'un Çramaṇa recevra en récompense une pièce d'or. »

(1) Cf. Burnouf, *Introduction, Appendice* n° 6. — Burnouf voit dans la leçon Sākala une altération de Çākala et explique ce nom par : « habitation des Çaka. » A. W. K. le transcrit : *Cha-ko-lo* 沙柯羅 et Hiuan-tsang : *Chö-ka-lo* 奢羯羅. La transcription *Chö-k'ia-lo* de A. W. Teh. suggère un original * Çāgala. Çākala a été identifiée par Fleet avec Sialkot (*Actes du* XIVe *Congrès des Orientalistes*, 1905, 164).

Or en ce pays là, dans un grand *stūpa,* demeurait un Arhat (1). Il produisit magiquement plusieurs myriades de têtes de Çramaṇa et il dit aux habitants de les faire porter au roi. Le roi, ayant appris cela, voulut faire périr l'Arhat. Mais celui-ci entra dans l'extase de la Destruction 滅盡 et il fut impossible de le tuer.

Alors le roi partit et se rendit au royaume de *T'eou-lo-kiue-tch'a* 偷羅厥吒 dans l'intention de détruire la Loi du Buddha. Sur le territoire de ce royaume, il y avait un génie qui protégeait la Loi du Buddha. Il fit cette réflexion : « J'ai reçu et je maintiens les défenses du Buddha ; je ne puis pas faire de mal (à qui que ce soit). Comment pourrai-je protéger et maintenir la Loi du Buddha? Jadis le démon *Kin-mi-chö* 禁蜜舍 (Kṛmiça) m'a demandé ma fille. Je la lui ai refusée parce qu'il se conduisait mal. Il faut maintenant que je lui donne ma fille dans l'intérêt de la Loi du Buddha. » Pour cette raison, dans le *T'eou-lo-kiue-tch'a* 偷羅厥吒 des démons et génies puissants protégeaient (la Loi) et Puṣyamitra ne put la détruire. Alors les démons et les génies de la Bodhi séduisirent les gardes du roi et les entraînèrent jusqu'à l'océan du Sud. Le démon Kṛmiça ayant chargé sur ses épaules un grand rocher, en écrasa le roi et son armée. Cet endroit fut alors appelé « Profondément caché » 深藏. Dès lors, la race des rois du *Mo-k'ia-t'i* 摩伽提 (Magadha) fut éteinte (2).

(1) D'après A. W. K., cet Arhat demeurait au monastère du « Roi de la Loi » 法王 (Dharmarāja).

(2) Cf. A. W. K., p. 45[b], col. 17 :

« Ensuite (le roi) se rendit en d'autres lieux et parvint au royaume de *Keou-chö-t'o-ko* 拘瑟他歌 [traduit par : Grenier 庫藏]. Dans ce royaume, il y avait un *yakṣa* qui gardait une dent du Buddha. Ce *yakṣa* fit cette réflexion : « La Loi du Buddha va périr. Parce que j'ai reçu les défenses, je ne puis plus mettre à mort les êtres vivants. J'ai une fille que le *yakṣa Ki-li-chö* 已利履 [cor. 屣] autrefois avait demandée et que je lui ai refusée parce qu'il ne cessait jadis de commettre de

mauvaises actions. Il faut maintenant que je la lui donne pour qu'il protège la Loi du Buddha. » Il y avait en outre un *yakṣa* extrêmement robuste qui protégeait sans cesse le roi Puṣyamitra et, à cause de sa force, nul ne pouvait faire du mal (au roi). Le génie, gardien de la dent du Buddha, conduisit le *yakṣa* qui protégeait le roi jusqu'à l'océan du Sud. Alors le *yakṣa Ki-li-chö* saisit une énorme montagne et écrasa le roi Puṣyamitra ainsi que ses quatre corps de troupes. Tous périrent à la fois. C'est pourquoi cette montagne est appelée *Sieou-ni-hi-to* 修尼喜多. Le roi Puṣyamitra ayant été mis à mort, la grande famille du Paon 孔雀 (Maurya) est depuis lors éteinte.

Appendice.

L'expédition du roi Puṣyamitra dans le Nord-Ouest de l'Inde.

D'après le *Divyāvadāna* le roi Puṣyamitra en quittant Çākala se rendit à Koṣṭhaka. C'était la résidence du *yakṣa* Daṃṣṭrā-nivāsin qui ne pouvait faire du mal à qui que ce fût, parce qu'il observait les défenses de la Loi. Il donna sa fille au *yakṣa* Kṛmiça, à condition que ce dernier protégerait la Loi du Buddha.

D'après A. W. K. le roi, en quittant Çākala, se rendit au royaume de *Kiu-chö-t'o-ko* 拘瑟他歌 [traduit par : grenier 庫藏]. Dans ce Royaume, il y avait un yakṣa qui gardait une dent du Buddha. Ne pouvant mettre à mort aucun être vivant, ce yakṣa converti donna sa fille au *yakṣa Ki-li-chö* 已利屣 pour qu'il protégeât la Loi du Buddha.

Enfin, dans A. W. Tch., le roi, en quittant Çākala, se rend au royaume de *T'eou-lo-kiue-tch'a* 偷羅厥吒. Dans ce pays résidait un génie, gardien de la Loi du Buddha, qui ne pouvait faire du mal à personne et qui donna sa fille au démon *Kin-mi-chö* 禁密舍, en faveur de la Loi du Buddha.

Dans l'ensemble, ces trois récits ne diffèrent pas sensiblement. L'itinéraire du roi Puṣyamitra passe toujours par Çākala, et le nom du *yakṣa* Kṛmiça est exactement transcrit dans A. W. Tch. et A. W. K. D'autre part, le nom du *yakṣa* Daṃṣṭrā-nivāsin signifie : « celui qui habite près de la dent ». C'est ce que A. W. K. traduit par « un *yakṣa* qui gardait la dent du Buddha ».

En somme, les trois récits se superposent exactement. On est donc conduit à admettre que les transcriptions : *Kiu-chö-t'o-ko* et *T'eou-lo-kiue-tch'a* et le sanskrit Koṣṭhaka désignent le même lieu. En fait *K'iu-chö-t'o-ko* traduit par « grenier » recouvre exactement Koṣṭhaka dérivé de koṣṭha « grenier, entrepôt ». *T'eou-lo-kiue-tch'a* répond à sanskrit Sthūlakoṣṭhaka [pali Thullakoṭṭhaka] « qui a de vastes greniers ». Koṣṭhaka et Sthūlakoṣṭhaka, identiques à une épithète près, sont deux noms d'une même localité.

Sthūlakoṣṭhaka, dans les Ecritures, est généralement associé au nom du bhikṣu Rāṣṭrapala. La légende de ce religieux est contée dans l'Avadāna-Çataka (n° 90) et dans le 82e *sutta* du *Majjhima nikāya* auquel correspond le 132e sūtra du *Madhyama-āgama* traduit en chinois (cf. *Tchong-a-han*, Tōk. XII, 6, p. 51b). Dans les deux derniers textes, la scène se passe au pays des Kuru et c'est probablement ce fait qui est à l'origine de la phrase suivante de l'Avadāna-Çataka : « Un roi nommé Koravya exerçait la royauté à Sthūlakoṣṭhaka » (trad. Feer, p. 335). Cette ville est appelée Thullakoṭṭhita dans le *Majjhima-nikāya* et *T'eou-lou-tch'a* 鍮 蘆 吒 (Sthūla[koṣ]ṭha) dans *Tchong-a-han*. Dans les Theragāthā, la ville est Thullakoṭṭhika au pays des Kuru (trad. Mrs. Rhys Davids, p. 302). Il est probable que la même localité est encore mentionnée dans le récit du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin relatif au voyage du Buddha dans le Nord-Ouest de l'Inde. Ce texte nous apprend qu'avant d'arriver à Revata, le Buddha passa par la ville du Grenier à riz où il convertit la mère du roi Uttarasena (*Le Nord-Ouest de l'Inde* dans *Journ. Asiatique*, 1914, II, p. 513).

Uttarasena était roi d'Udyāna (= Oḍḍiyāna) selon le récit de Hiuan-tsang (*Mémoires*, I, p. 147 et suiv.). Dans ses *Etudes sur l'Iconographie buddhique* (p. 121), M. Foucher a décrit une miniature népalaise qui représente « Vajrapāṇi à Maṅgakoṣṭha en Oḍḍiyāna » et il a reconnu dans cette localité la ville de *Mong-kie-li*, capitale de l'Oḍḍiyāna

(HIUAN-TSANG, *Mémoires*, I, p. 131). Le même savant a signalé en outre un procédé magique pour évoquer la déesse Kurukullā « telle qu'elle vient de l'Uḍḍiyāna » (*Etude complémentaire*, p. 74). Enfin M. SYLVAIN LÉVI a rapproché du nom de Maṅgakoṣṭha en Oḍḍiyāna la ville du Grenier à riz (*koṣṭha*) où le Buddha couvertit la mère du roi Armée-Victorieuse, selon le récit du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, c'est-à-dire la mère d'Uttarasena, roi d'Oḍḍiyāna, selon le récit de HIUAN-TSANG (*Journ. as.*, 1915, I, p. 107). Il semble bien que la ville du Grenier à riz, Koṣṭhaka du *Divyāv.*, Sthūlakoṣṭhaka au pays des Kuru et Maṅgakoṣṭha en Oḍḍiyāna soient une même localité.

Un dernier point mérite attention. Après le récit de la mort de Puṣyamitra écrasé sous une montagne, on lit au texte du *Divyāv.* : *tasya munihata iti saṃjñā vyavasthāpitā* (p. 434). BURNOUF traduit ainsi cette phrase : « On donna dès lors au roi le nom de Munihata (celui qui a mis à mort les solitaires). » Dans A. W. K. et A. W. Tch. il ne s'agit point à cette place du nom du roi mais plutôt du nom de la montagne. A. W. K. le transcrit *Sieou-ni-hi-to* et A. W. Tch. le traduit par « Profondément caché ». Transcription et traduction suggèrent un original Sunihita « bien caché, profondément enseveli ». A côté de la leçon du *Divyāv.* il faut donc en supposer une autre : *tasya Sunihita iti saṃjñā vyavasthāpitā.*

Chapitre sixième.

Avadāna d'Upagupta (1).

Dans le royaume de Mathurā 摩突羅, le Buddha dit à Ānanda : « Cent ans après mon *nirvāṇa,* dans le royaume de Mathurā, le fils du maître de maison Gupta aura nom Upagupta. Il enseignera la Loi du *dhyāna* 禪. Parmi les disciples, il sera le premier de tous. Bien qu'il n'ait pas les signes, il fera des conversions autant que moi. Après mon *nirvāṇa*, il fera en grand œuvre de Buddha. Les innombrables 阿僧祇 (*asaṃkhyeya*) êtres vivants qu'il convertira auront tous la Délivrance. Ceux qui deviendront Arhat, il leur fera jeter une fiche de quatre pouces dans une fosse qui sera pleine de ces fiches

(1) A. W. K. Chapitre VI. — Le début de cet Avadāna se retrouve dans le *Divyāvadāna,* en tête du *Pāṃçupradāna* (pp. 348—350), mais le texte sanskrit est très altéré. Cf. Burnouf, *Introduction,* p. 378. L'*avadāna* d'Upagupta encadre ici le récit du premier Concile et les Vies des patriarches. Dans le *Divyāv.* il précède le récit de la vie d'Açoka. Dans A. W. Tch. comme dans A. W. K. la prophétie relative à Upagupta est résumée au début de l'*avadāna* d'Açoka (cf. *supra* p. 246). Upagupta est le personnage qui donne à l'*Açokāvadāna* une certaine unité. Sa légende est le ciment par quoi sont soudées les diverses parties de l'œuvre.

Le chapitre VI de A. W. K. commence par la phrase suivante qui se retrouve dans le *Divyāv.* : « En ce temps-là le Buddha étant sur le point d'entrer dans le *nirvāṇa* convertit le roi-dragon Apalāla 阿波羅囉, ainsi que Gopāla 瞿波囉, la Caṇḍāli 旃陀利 et le roi-dragon. Puis, il se rendit au royaume de Mathurā . . . »

accumulées (1). Cette fosse sera longue de trente-six pieds et large de vingt-quatre pieds. »

Le Buddha dit encore à Ānanda : « Maintenant vois-tu cette forêt verte ? » Il répondit qu'il la voyait. « Ô Ānanda, c'est la montagne d'Urumuṇḍa. Cent ans après mon *nirvāṇa*, un bhikṣu nommé *Chang-na-ho-sieou* 商那和修 (Çāṇavāsa) établira un monastère sur le mont Urumuṇḍa et il convertira Upagupta. Il y aura dans le royaume de Mathurā deux fils de famille, nommés l'un *Na-lo* 那羅 (Naṭa) et l'autre *Po-li* 跋利 (Bhaṭa). Ils élèveront un monastère sur le mont Urumuṇḍa. Dans le calme et la pureté, on y pourra vivre et méditer. Cellule et couche, il y aura là tout ce qui est nécessaire. Et c'est ce qu'on appellera l'*araṇya* de *Na-lo-po-tch'a* 那羅跋吒 (2) (Naṭabhaṭa). »

Ānanda dit au Buddha : « O Bhagavat, Upagupta fera beaucoup de bien aux nombreuses personnes qu'il convertira. » Le Buddha dit à Ānanda : « Ce n'est pas uniquement par ses nombreuses conversions du temps présent, mais en outre dans le passé, pendant des *kalpa* innombrables, il a fait beaucoup de bien. Si tu veux le savoir, écoute avec attention, je vais t'en faire le récit.

Jadis, sur un versant du mont Urumuṇḍa demeuraient cinq cents Pratyeka-buddha. Cinq cents *ṛṣi* demeuraient également sur un autre versant. Cinq cents singes demeu-

(1) Les traductions chinoises justifient la correction proposée par Burnouf : *çalākābhiḥ guhāṃ pūrayiṣyanti* au lieu de : *çaṇakābhiḥ pūjayiṣyanti* des mss. du *Divyāv.*

(2) A. W. K. ajoute : « Sache-le, ô Ānanda ! Ce monastère sera le premier lieu pour la méditation (*dhyāna*). » Un peu plus loin, lorsque le Buddha parle du Cachemire, cette même phrase est omise dans A. W. K. Sur ce point, A. W. K. reproduit probablement l'*Açokāv.* original tandis que A. W. Tch. a transposé au profit du Cachemire une partie du texte primitif.

Le désaccord des transcriptions : *po-li* et *po-tch'a* est probablement dû à la coexistence du nom : Naṭabhaṭa et du dérivé Naṭabhaṭika.

raient aussi sur un autre versant. En ce temps-là, le chef des cinq cents singes se rendit au lieu où habitaient les Pratyeka-buddha. Le cœur joyeux, il cueillit des fleurs et des fruits et les donna aux Pratyeka-buddha. Alors ayant croisé les jambes, les Pratyeka-buddha s'assirent et entrèrent en méditation. Le singe ayant joint les mains, se plaça le dernier et à l'exemple des Pratyeka-buddha
12b il s'assit les jambes croisées. Ensuite les Pratyeka-buddha entrèrent dans le *nirvāṇa*. Le singe leur présenta des fleurs et des fruits, mais ils ne faisaient pas mine de les prendre. Là-dessus, le singe les tira et les poussa en les prenant par leurs vêtements, mais ils ne bougèrent pas. Le singe comprit qu'il étaient entrés dans le *nirvāṇa* et il en fut attristé. Alors, étant allé sur un autre versant de la montagne, il vit les cinq cents brahmanes. Les uns étaient couchés sur des épines, les autres sur de la cendre. Les uns levaient un pied, les autres levaient une main. Les uns se suspendaient la tête en bas, les autres se brûlaient le corps avec les cinq feux. A ceux qui étaient couchés sur des épines, le singe ayant pris ces épines, les jeta au loin. A ceux qui étaient étendus sur de la cendre, il prit également la cendre et la jeta au loin. Ceux qui levaient une main, il leur saisit la main et la fit abaisser. A ceux qui étaient suspendus la tête en bas, il rompit leur corde. Ceux qui levaient un pied, il le leur fit allonger. Pour ceux qui se brûlaient le corps avec les cinq feux, il jetait au loin les feux. Etonné de ce qu'ils faisaient, le singe alors croisa les jambes et s'assit devant eux. Les cinq cents *ṛṣi* dirent : « Voici que ce singe s'étonne de ce que nous faisons. Essayons d'imiter ce qu'il fait. » Alors ils croisèrent les jambes et s'assirent, réfléchirent et tinrent leurs pensées fortement enchaînées. Sans maître, ils comprirent par eux-mêmes ; et les trente-sept lois de la pensée de Bodhi se présentèrent à eux spontanément. Ils obtinrent alors l'état de Pratyeka-buddha, et ils firent cette réflexion : « Voici que nous avons obtenu

l'état de Pratyeka-buddha, grâce à ce qu'un singe nous a appris. » Ayant disposé des fleurs et des fruits, ils les offrirent au singe. Quand le singe mourut, ils l'incinérèrent avec du bois odorant et lui firent des offrandes. O Ānanda! le singe de ce temps-là, c'est maintenant Upagupta. Jadis, même quand il était singe, il put faire du bien à cinq cents *ṛṣi* et leur fit obtenir d'attester la Voie (1).

Le Buddha dit à Ānanda : « Tiens mon vêtement. » Alors (Ānanda) saisit le vêtement. Aussitôt il se dirigèrent ensemble vers le royaume de *Ki-pin* 罽賓 (Cachemire) (2). Quand ils furent arrivés au *Ki-pin*, le Buddha dit à Ānanda : « Ce pays est paisible et en bon ordre. Il est extrêmement vaste. » Ānanda répondit au Buddha qu'il en était ainsi. Le Bhagavat dit encore à Ānanda : « Cent ans après moi, un bhikṣu nommé *Mo-t'ien-ti* (Madhyāntika) 摩田地 établira la Loi du Buddha dans le royaume de *Ki-pin*. Ce royaume offrira en abondance des cellules et des objets de couchage. Pour s'asseoir dans la méditation 禪 (*dhyāna*), ce sera le premier (lieu) (3). »

De là le Buddha s'avança par étapes vers la ville de *Kiu-che-na* 拘尸那 (Kuçinā[rā]). Le Buddha voulant entrer dans le *parinirvāṇa* dit à Mahākāçyapa : « Après ma fin, il faudra composer l'Œil de la Loi pour que, pendant mille années, dans le monde, il fasse prospérer les êtres vivants. » Kāçyapa répondit : « J'accepte respectueusement vos ordres, ô Bhagavat. » Le Buddha entra

(1) La suite du texte manque au *Divyāv.*

(2) Les rédacteurs de A. W. K. et A. W. Tch. ont adopté la tradition qui désignait Ānanda comme le compagnon de voyage du Buddha dans l'Inde du Nord. Sur les traditions opposées, cf. *Le Nord-Ouest de l'Inde* dans *Journ. As.* 1914, II, p. 507.

(3) A. W. K. : « Arrivé là, (le Buddha) dit à Ānanda : « Vois-tu ce pays montagneux et boisé ? » Ānanda répondit : « Je le vois, ô Bhagavat ! » Il dit encore à Ānanda : « Dans ce royaume de *Ki-pin*, cent ans après mon *nirvāṇa*, il y aura le bhikṣu Madhyāntika 末田地. Il fondera dans ce pays le Royaume de *Ki-pin*. » Et ainsi de suite . . . jusqu'à : Le Buddha se rendit par étapes à la ville de Kuçinā[rā]. »

dans une pensée mondaine et fit cette réflexion : « Que *Che-t'i-houan-yin* 釋提桓因 (Çakra *devānām-indra*) vienne auprès de moi. » Çakra *devānām-indra* connut la pensée du Buddha et vint auprès de lui. Le Buddha dit à Çakra *devānām-indra* : « Après ma fin tu devras protéger la Loi excellente. » Çakra *devānām-indra* dit au Buddha : « O Bhagavat! je reçois vos ordres! » Le Buddha entra de nouveau dans une pensée mondaine et fit cette reflexion : « Que les quatre *deva* rois des *deva* 天王天 viennent auprès de moi! » Alors les quatre rois des *deva* connurent la pensée du Buddha et vinrent auprès de lui. Le Buddha dit aux quatre rois des *deva* : « Après mon *nirvāṇa*, vous devrez protéger la Loi excellente. » (Ils répondirent) : « Soit! ô Bhagavat, nous devons recevoir vos ordres saints! » Le Buddha ayant donné ses instructions à Mahākāçyapa, à Çakra *devānām-indra* et aux quatre rois des *deva* se rendit alors à la ville de Kuçinā[rā] (1), dans le bois des arbres *So-lo* 娑羅 (Sāla) et il passa la nuit entre les arbres faisant la paire. L'heure du *nirvāṇa* étant venue, il dit à Ānanda. « Etends-moi, la tête tournée vers le Nord, dans le bois des arbres Sāla. Aujourd'hui, au milieu de la nuit, j'entrerai dans le *nirvāṇa*. Et il récita ces *gāthā* :

« Les êtres sont tous dans un tourbillon. La naissance et la vieillesse ressemblent aux vagues (de la mer). Ayant

(1) A. W. K. : « Le Buddha dit aux quatre rois des *deva* : « Après mon *nirvāṇa*, vous devrez protéger et maintenir les Corbeilles de la Loi. Et ainsi de suite . . . jusqu'à : Dans l'avenir (il y aura) trois souverains rebelles. Vous devrez tous protéger contre ces (rois) et maintenir les Corbeilles de la Loi. » Les quatre rois des *deva* dirent au Buddha : « Soit, ô Bhagavat! » A ce moment le Bhagavat ayant achevé de transmettre les Corbeilles de la Loi à Mahākāçyapa ainsi qu'à Çakra *devendra* et aux quatre rois des *deva*, se rendit derechef au royaume de Mathurā. De cette façon, il se rendit par étapes à la ville de Kucinā[rā] . . . » Il y aurait donc eu un second voyage du Buddha au pays de Mathurā ! Tout ce passage semble d'ailleurs interpolé. Le raccord au moyen des mots « de cette façon » est maladroit.

traversé l'Océan de la mort, je rejette mon corps comme on abandonne un radeau. J'aborde au *nirvāṇa* plein de sécurité; j'échappe à la terreur des *mo-kie* 魔竭 (*makara*). Les 3 sortes d'êtres sont une mer profonde et vaste; le maître de la Délivrance a pu la traverser. »

Ayant récité ces *gāthā*, il entra dans le *nirvāṇa*. Et 13a
ainsi de suite . . . jusqu'à : On éleva les huit *stūpa* des *chö-li* 舍利 (*çarīra*) et un neuvième *stūpa* pour l'urne et un dixième *stūpa* pour le charbon (du bûcher). Et ainsi de suite . . . jusqu'à : Çakra *devānām-indra* et les quatre rois des *deva* rendirent hommage aux *çarīra* avec des fleurs odorantes, des airs de musique, des parfums en poudre et des parfums onctueux. Et ils prononcèrent ces paroles : « Le Buddha nous a transmis la Loi, puis il est entré dans le *nirvāṇa*. Désormais, nous protégerons et nous maintiendrons la Loi du Buddha. » Çakra *devānām-indra* dit à *T'i-t'eou-lai-tch'a* 提頭賴吒 (Dhṛtarāṣṭra) (1) : « Tu dois protéger la Loi du Buddha du côté de l'Orient. » Puis il dit à *P'i-leou-lei* 毗樓勒 (Virūḍhaka) (2) : « Tu dois protéger la Loi du Buddha du côté du Sud. » Il dit à *P'i-leou-po-tch'a* 毗樓博叉 (Virūpakṣa) (3) : « Tu dois protéger la Loi du Buddha du côté de l'Occident. » Il dit au roi des *deva* *P'i-cha-men* 毗沙門 (Vaiçramaṇa) : « Tu dois protéger la Loi du Buddha du côté du Nord. Pour quelle raison? Dans l'avenir, il y aura trois rois aux vues (*dṛṣṭi*) perverses qui détruiront la Loi du Buddha. Le Buddha a prédit que tu devais la protéger et la maintenir » (4).

(1) A. W. K. : *Tch'e-li-to-a-lo-to* 持梨哆阿羅哆 [traduit par : « Gouverne-royaume » 治國].

(2) A. W. K. : *P'i-lieou-to* 毗留多 [traduit par « Accroissement » 增長].

(3) A. W. K. : *P'i-lieou-po-tch'a* 毗留博叉 [traduit par « Vilains yeux » 不好眼].

(4) A. W. K. : « Puis il dit à *Kieou-pi-lo* 鳩鞞羅 [traduit par « Vilain corps » 不好身] (Kuvera) : « Tu protégeras la Loi du

Après que le Buddha se fut éteint les Arhat par milliers, par centaines de mille, par myriades entrèrent tous dans le *nirvāṇa*. Les *deva*, dans l'espace, poussèrent de grands cris et prononcèrent ces paroles : « Les disciples du Buddha s'en vont tous à la suite du Buddha. La lampe de la Loi va s'éteindre. La grande nuit va venir. Si on ne rassemble pas les textes sacrés des trois Corbeilles (*piṭaka*), quand les Arhat seront entrés dans le *nirvāṇa*, la Loi du Buddha s'éteindra. » Alors Çakra *devānām-indra* accompagné des quatre rois des *deva* et de la multitude des *deva*, se rendit auprès du Vénérable Mahākāçyapa. Il se prosterna la face (contre terre) et dit à Kāçyapa : « O Vénérable, la Loi du Tathāgata vous a été transmise. Maintenant, ô Vénérable, vous devez rassembler l'Œil de la Loi pour que, chez les *deva* et chez les hommes, pendant mille années consécutives, il fasse prospérer les êtres vivants. » Alors Kāçyapa dans l'espace frappa le grand *gaṇḍi* (gong) (1). Les trois mille mondes en entendirent tous le son. Alors cinq cents Arhat s'assemblèrent dans la ville de Kuçinā[rā].

Kāçyapa dit à *A-na-liu* 阿那律 (Anuruddha) (2) : « Lequel d'entre les Arhat n'est pas encore venu ? » Il répondit : « Seul, le Vénérable *Kiao-fan-po-t'i* 憍梵波提 (3) (Gavāmpati) qui demeure au palais des *Che-li-che* 尸利沙

Buddha du côté du Nord. Le Bhagavat a dit : Après mon *nirvāṇa*, il y aura trois rois rebelles. Ils viendront du même pays que toi. S'ils détruisent la Loi du Buddha, tu devras la protéger. » Cette prédiction se retrouve deux fois dans A. W. Tch. La seconde fois, elle est très développée et va de la fin de la page 24[b] à la p. 26[a]. Ici la façon étrange dont le Buddha cite ses propres paroles est un nouvel indice de nature à prouver que tout ce passage a été remanié (cf. *supra* p. 312, note 1).

(1) A. W. K. : « Mahākāçyapa fit résonner les pierres sonores. Par la force de sa pénétration surnaturelle, il émit de sa bouche un son qui fut perçu dans tout le Jambudvīpa. »

(2) A. W. K. : *A-neou-leou-t'o* 阿鼻樓馱.

(3) A. W. K. : *K'ia-fan-po-t'i* 伽梵波提 [traduit par : le Seigneur des Bœufs 牛主].

(*çirīṣa*) n'est pas encore venu. » Kaçyapa demanda : « Maintenant, dans cette multitude, qui occupe la dernière place? » *Fou-na* 弗那 (Pūrṇa) (1) répondit : « J'occupe la dernière place. » Le Vénérable dit : « Peux-tu obéir au Saṃgha et te conformer à l'enseignement de la Loi? » Pūrṇa répondit : « Je puis lui obéir et m'y conformer. » Le Vénérable dit : « C'est bien! c'est bien! Tu peux, en occupant la dernière place, être l'ornement de l'Assemblée. » Il te faut maintenant aller là-bas au palais des *çirīṣa* dire à Gavāmpati : « Kāçyapa et le *saṃgha* des *bhikṣu* vous appellent. Voici qu'en ces circonstances ils vous réclament, ô Révérend, pour les affaires du Saṃgha. »

Pūrṇa se rendit alors au palais des *çirīṣa* et dit à Gavāmpati : « Voici que Kāçyapa et le *saṃgha* des *bhikṣu* vous appellent momentanément, ô Vénérable, pour les affaires du Saṃgha. » Il répondit : « O *āyuṣmat* Pūrṇa! vous devriez dire : Le Tathāgata et le *saṃgha* des *bhikṣu* . . . Pourquoi dites-vous : Kāçyapa et le *saṃgha* des *bhikṣu* . . . ? Le Buddha est-il donc entré dans le *nirvāṇa*? Les hérétiques ne vont-ils pas anéantir la Loi du Buddha? Les mauvais *bhikṣu* ne vont-ils pas détruire le *saṃgha* (où règnent) l'union et la concorde? » Pūrṇa répondit : « Vous l'avez dit! Le Tathāgata est entré dans le *nirvāṇa*. Le pont de la Loi est ruiné. Le *Siu-mi* 須彌 (Sumeru) de la Loi s'est écroulé. Le mont *Yeou-k'ien-t'o* 由乾陀 (Yugaṃdhara) des Çrāvaka est tombé en ruines. » Le Vénérable Gavāmpati dit : « Si le Bhagavat était encore dans le Jambudvīpa, je devrais y aller. Mais puisque maintenant il est éteint, le Jambudvīpa est désert et sans attrait. Pourquoi irais-je? Maintenant je veux entrer dans le *nirvāṇa*. De loin, je me prosterne en esprit aux pieds de Kāçyapa et des membres du Saṃgha. » Ayant prononcé ces paroles, il entra dans le *nirvāṇa*. Là-dessus, Pūrṇa revint au Jambudvīpa. Arrivé en présence des

(1) A. W. K. : *Fou-na* 富那.

membres du Saṃgha, il se tourna vers le *sthavira* et dit : « Gavāmpati refuse de descendre. Il s'est prosterné aux pieds du *sthavira* et des membres du Saṃgha, puis il est entré dans le *nirvāṇa*. Au terme de sa vie, il a prononcé ces paroles : « Le grand éléphant qui a les dix forces (*daçabala*) a disparu. Son petit disparaît aussi à sa suite. »

Comme les Arhat entraient en grand nombre dans le *nirvāṇa* à la suite du Buddha, Mahākāçyapa proclama cette injonction : « Tant que les Corbeilles de la Loi ne sont pas réunies, il est interdit aux *bhikṣu* d'entrer dans le *nirvāṇa*. » Et il réunit les cinq cents Arhat tous unanimes dans le désir de rassembler les Corbeilles de la Loi. Et ils dirent à Ānanda : O *āyuṣmat!* entre les disciples du Buddha, tu es *to-wen* 多聞 (*bahuçruta*) ; tu as retenu tout l'ensemble et grande est ta sagesse ; tu as constamment suivi le Buddha et ta conduite a été pure. Tes vues (*dṛṣṭi*) sont parfaites ; jusqu'à la fin, dans la Loi, tu assureras avantage et paix aux membres du Saṃgha et tu en as été loué par le Buddha. » (1) Le Vénérable Kāçyapa dit aux *bhikṣu* : « Le Buddha est entré dans le *nirvāṇa*. La multitude des hommes, semblable à une nuée, va s'assembler ici et nous importuner. Allons vers un lieu paisible pour composer les textes sacrés et la Loi (2). » Là-dessus, accompagné des cinq cents Arhat, il se dirigea vers la ville de Rājagṛha.

(1) Dans A. W. K. ces paroles sont attribuées à Kāçyapa : Les cinq cents Arhat s'étant tous réunis, Mahākāçyapa dit au Saṃgha : « L'*āyuṣmat* Ānanda a constamment suivi le Tathāgata ; maintenant il est vieux ; tous les membres du Saṃgha doivent le vénérer. » Et il récita encore cette *gāthā* :

« L'*āyuṣmat* Ānanda a reçu et retient les paroles du Buddha. Il possède la sagesse, source de profit. Sans cesse il a suivi les pas du Tathāgata. Son esprit pur explique la Loi du Buddha. Il faut le vénérer. Il fait prospérer les membres du Saṃgha et il en a été loué par le Daçabala. »

(2) A. W. K. : « Nous allons réunir les Corbeilles de la Loi aux lieux où le Buddha a trouvé la Voie, dans le royaume de Magadha. »

Le Vénérable Ānanda, accompagné du disciple *P'o-chö-fou-to* 婆闍弗哆 (Vṛjiputra) parcourut les villages de *P'o-li-chö* 婆利闍 (Vṛji) (1). Alors dans ces villages, les gens des quatre catégories (*pariṣad*) apprenant le *nirvāṇa* du Buddha s'évanouissaient de douleur et éprouvaient du regret. A ce spectacle, Ānanda fut ému de pitié. Il monta sur le siège du lion (*siṃhāsana*), exposa pour eux l'abrégé de la Loi et leur en expliqua le sens. Alors le disciple Vṛjiputra contempla son *ho-chang* 和上 (*upādhyāya*), le Vénérable Ānanda. Or celui-ci était en cours d'étude et il n'avait pas encore obtenu l'état d'Arhat. Alors s'adressant à Ānanda, (Vṛjiputra) récita cette *gāthā* :

« Dans le calme, assis sous un arbre, en état de 13b
nirvṛti 寂滅 tu réaliseras le *nirvāṇa*. O Gautama! entre dans l'extase. N'aie pas de distraction. Avant longtemps, tu obtiendra la *nirvṛti*, qui est la Loi pure du *nirvāṇa* (2). »

(1) A. W. K. : « En ce temps là, l'*āyuṣmat P'i-li-che-fou-to* 毗梨時弗多 (Vṛjiputra) était au service d'Ānanda. Ils se rendirent au royaume de *P'i-li-che* 毗梨時 (Vṛji). Dans ce royaume les quatre catégories de fidèles en apprenant le *nirvāṇa* du Buddha, furent attristés. Alors Ānanda pensa : « Les quatre catégories de fidèles sont attristés. Comment prêcher la Loi? L'*āyuṣmat* Vṛjiputra pensa : « Je vais contempler l'esprit de mon *upādhyāya* (pour voir) s'il est un saint ou un homme du commun. » Et il vit que son *upādhyāya* avait encore l'esprit d'un homme en cours d'étude et qu'il n'était pas encore las du monde du Désir (*kāmadhātu*). L'ayant vu, il se rendit auprès d'Ānanda. Arrivé là, il récita cette *gāthā* :

« Il vous faut aller sous un arbre et produire la pensée du *nirvāṇa*. O Gautama! asseyez-vous en *dhyāna*. Avant peu, vous réaliserez le *nirvāṇa*. »

(2) Le premier vers qui est attribué à Vajjiputta dans *Thera Gāthā* n° 62 se retrouve avec le même contexte dans le *Saṃyukta nikāya* I, 201—202, et dans les deux versions chinoises du *Saṃyukta* (Tōk. XIII, 4, p. 99b et Tōk. XIII, 5, p. 109b, 110a.

Le second vers attribué à Vajjiputta reparaît avec le même contexte qu'aux *Thera Gāthā* dans *Saṃyukta nikāya* I, 199. Les deux versions chinoises du *Saṃyukta* ne paraissent pas contenir ce second vers dans la section correspondante.

Vṛjiputra dit : « Conformément à cette *gāthā*, éveille-toi et comprends, ô Ānanda! » Ānanda l'ayant entendu, pendant toute la nuit marcha et s'assit en *dhyāna*, dans le recueillement. Au début de la nuit suivante, il se coucha, l'épaule droite contre terre, et sa tête avait à peine touché le coussin quand son esprit, grand ouvert, fut délivré, et il obtint l'état d'Arhat. Alors il se dirigea vers la ville de Rājagṛha.

Le Vénérable Mahākāçyapa, à la tête des cinq cents Arhat, parvint également à la ville de Rājagṛha. Le roi *A-chö-che* 阿闍世 (Ajātaçatru), fils de la *Wei-t'i-hi* 韋提希 (Vaidehī) (1) apprenant que Kāçyapa conduisait les cinq cents Arhat à Rājagṛha, fit orner la ville et les étangs et réparer les routes; et il sortit de la ville à la rencontre (du Vénérable). Autrefois, le roi avait obtenu la foi sans racines. C'est pourquoi le jour où il avait vu le Bhagavat, il s'était jeté à bas de son éléphant (2). Cette fois encore, en apercevant Mahākāçyapa il se jeta à bas de son éléphant. Le Vénérable, par la force de sa pénétration surnaturelle (*abhijñā*) le soutint, de sorte qu'il ne se fit aucun mal. Alors il dit au roi : « La puissance magique 神足 (*ṛddhipāda*) du Tathāgata était vive et prompte. Il n'en est pas de même de celle des Auditeurs (Çrāvaka). C'est à grand'peine que les Çrāvaka acquièrent la puissance magique. Désormais quand vous nous verrez, ne vous jetez pas à bas de votre éléphant comme lorsque vous vîtes le Buddha. » Le roi dit : « Soit! je reçois vos instructions. » Alors le roi Ajātaçatru toucha la terre avec les cinq parties de son corps; de la tête il honora les pieds du Vénérable, puis, les mains jointes, il lui dit : « Je n'ai pas obtenu de voir le *nirvāṇa* du Tathāgata. Faites en sorte, ô Vénérable, que je voie votre *nirvāṇa*. »

(1) A. W. K. : « Ajātaçatru, fils de *Pi-t'i-hi* 鞞提希. »

(2) A. W. K. : « Autrefois, en voyant venir le Buddha, il était tombé d'un pavillon élevé. »

(Kāçyapa) répondit qu'il y consentait. Ayant fait au roi cette promesse, il lui dit encore : « Maintenant, je veux rassembler l'Œil de la Loi du Tathāgata. Je souhaite, ô grand roi, que vous soyez pour moi le *t'an-yue* 檀越 (*dānapati*). » Le roi dit : « Je désire que les *bhikṣu* reçoivent de moi, pendant toute ma vie, des ustensiles de couchage, des remèdes contre les maladies, des vêtements et des aliments. » Alors le Vénérable Kāçyapa consentit.

Il se rendit au bois des Bambous et fit cette réflexion : « Il y a ici des cellules en abondance. Il se peut que les *bhikṣu* trop nombreux, nous importunent. Dans la grotte du *Pi-po-lo* 畢鉢羅 (Pippala) les ustensiles de couchage ne sont ni trop nombreux ni trop rares. C'est là qu'il faut composer l'Œil de la Loi. » Là-dessus, Kāçyapa accompagné des cinq cents Arhat, se rendit à la Grotte du Pippala. Ayant disposé un lit de repos, il s'assit et prononça ces paroles : « Dans l'avenir, les *bhikṣu* auront peu de mémoire. Nous devons, au début de la journée, réunir les *gāthā* du *Dharmapada* 法句偈. Après le repas, nous réunirons l'Œil de la Loi (1). » Alors les *bhikṣu*, (savoir) les cinq cents Arhat et les autres, s'étant tous rassemblés, prononcèrent ces paroles : « Quelle (Corbeille) de la Loi rassemblerons-nous d'abord ? » Le Vénérable Kāçyapa répondit : « Rassemblons d'abord les *sieou-to-lo* 修多羅 (*sūtra*). » Les *bhikṣu* dirent : « Dans cette multitude, quel est celui qui peut rassembler les *sūtra* ? » Kāçyapa dit : « Ānanda est le premier des *to-wen* 多聞 (*bahuçruta*). La Corbeille des *sūtra*, Ānanda l'a retenue complètement. Maintenant, tous ensemble, nous devons la composer en interrogeant Ānanda. » Alors il dit à Ānanda : « O Ānanda ! l'Œil de la Loi a été produit par le Buddha. Les *to-wen* ayant quitté ce monde, vous

(1) A. W. K. : Nous devons, avant le milieu du jour, réunir les *Yeou-t'o-na K'ia-t'o* 優陁那伽陁 (Udāna-Gāthā). Dans l'après-midi nous rassemblerons la totalité de la Loi.

êtes le seul qui gardiez au complet la Corbeille de la Loi. Maintenant nous devons rassembler la Loi. Il faut que vous la récitiez. » Ānanda dit : « Qu'il soit fait comme vous dites, ô Vénérable. » Alors, en face du Sthavira il contempla les pensées des assistants et récita cette *gāthā* :

« En l'absence du Buddha, la voie que suivent les *bhikṣu* est sans parure. Ils sont pareils à la multitude des étoiles dans l'espace, lorsqu'il n'y a pas de lune. De même, dans le Saṃgha, en l'absence du Buddha, il n'y a que laideur et que bassesse. » (1)

Ayant récité cette *gāthā*, il se prosterna aux pieds du Sthavira (2), puis monta sur un siège élevé et se dit en lui-même : « Il y a des *sūtra* qui ont été entendus de la bouche même du Buddha ; il y a des *sūtra* qui ont été entendus de la bouche des Çrāvaka. » (3) Alors le Vénérable

(1) A. W. K. : « Alors Kāçyapa dit à Ānanda : « Il te faut maintenant réciter les *sūtra*. Nous, la Grande Assemblée, nous les réunirons ensemble. Et il récita ces *gāthā* :

« Ô toi, *āyuṣmat* Ānanda, sache que cette Corbeille de la Loi qui est l'œuvre du Tathāgata, il est en ton pouvoir de la faire durer. Tu retiens la Corbeille de la Loi du Buddha, semblable à un bœuf qui porte une lourde charge. Le Tathāgatha possède les dix forces. Sa puissance immense et invincible peut mettre fin aux trois sortes d'existence. La Loi du Buddha est pareille au (mont) Crème 醍醐 (Urumuṇḍa). Ceux qui retenaient la Corbeille de la Loi sont tous entrés dans le *nirvāṇa*. Tu es maintenant le seul homme qui ait reçu et qui retienne la Corbeille de la Loi du Buddha. »

Alors l'*āyuṣmat* Ānanda répondit : « Soit ! » Et s'étant levé de son siège, debout en face du Sthavira, il contempla la totalité du Saṃgha, et récita cette *gāthā* :

« En cette assemblée de bon augure privée du seul Bhagavat, les cœurs purs sont sans ornement comme l'espace privé de la lune. »

(2) A. W. K. : « L'āyuṣmat Ānanda fit successivement les prosternations en commençant par le Sthavira. »

(3) A. W. K. : « Il y a des Sūtra que j'ai moi-même reçus de la bouche du Buddha. Il y a des Sūtra que je n'ai pas reçus moi-même de la bouche du Buddha. »

Kāçyapa demanda : « En quel lieu le Buddha a-t-il récité le premier de tous les *sūtra.* » (1) Ānanda répondit : « C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois, le Buddha demeurait à Vārāṇasī, dans le Parc des Cerfs, à la demeure du Vieux *ṛṣi* (2). Pour les cinq *bhikṣu* il fit tourner trois fois la roue de la Loi. C'est ainsi qu'il exposa la Vérité sainte de la douleur. » Le Vénérable *Kiao-tch'en-jou* 憍陳如 (3) (Kauṇḍinya) fit alors cette réflexion : « C'est bien ainsi que jadis le Buddha exposa pour nous la Loi. Maintenant les paroles d'Ānanda ne sont pas différentes de l'original. » Alors s'étant levé de son siège, il s'assit à terre et récita cette *gāthā* :

« Ah! les êtres sont malheureux. Ils sont instables comme (l'image de) la lune dans l'eau. Comme le bananier, ils manquent de solidité. Ils ressemblent aux illusions magiques, à l'ombre et à l'écho. Le Tathāgata est un grand héros dont les mérites sont aussi vastes que les trois mondes; et cependant le vent de l'Impermanence l'a fait flotter sans cesse à la dérive (4). »

Les cinq cents Arhat ayant entendu cette *gāthā*, se levèrent tous de leurs sièges et s'assirent à terre. Le Vénérable Mahākāçyapa dit aux *bhikṣu* : « Les paroles d'Ānanda sont-elles véridiques? » Ils répondirent tous

(1) A. W. K. intercale ici la strophe suivante :
« Grand Sage! nous vous en supplions tous. Fils du Buddha, il faut que vous nous disiez en quel lieu le Buddha a récité le premier Sūtra. »

(2) A. W. K. : « en présence d'un *ṛṣi* (?) ».

(3) A. W. K. : L'āyuṣmat *A-jo Kiao-tch'en-jou* 阿若憍陳如 Ajñāta Kauṇḍinya.

(4) A. W. K. : « Les trois mondes sont sans force. Ils sont comme (l'image de) la lune dans l'eau, comme les transformations magiques et comme le bananier. Mais par la force de la Sagesse il a pu discerner ce qui est dans le monde, et ainsi, échappant à la transmigration, il est entré dans le *nirvāṇa,* semblable à un arbre renversé par un grand vent. »

affirmativement (1). Ānanda récita ainsi tout au long la Corbeille des *sūtra*. Le Vénérable Kāçyapa se dit encore en lui même : « Maintenant qui dois-je charger de réciter le *P'i-ni* 毗尼 (Vinaya)? » Et il pensa : « Le Buddha a dit que le Vénérable *Yeou-po-li* 優波離 (Upāli) était le premier de ceux qui retiennent le Vinaya (*Vinayadhara*). Il a entendu le Vinaya tout-entier de la bouche du Buddha (2). Il faut compiler le Vinaya en interrogeant (Upāli). » Mahākāçyapa dit alors à Upāli : « Récite le Vinaya. Nous voulons maintenant le composer. Il faut que tu le récites. » Upāli acquiesca. Kāçyapa demanda : « En quel lieu le Buddha a-t-il prononcé la première des défenses? » Il répondit : « Dans le royaume de Vaiçālī, à propos de *Siu-ta* 須達 (Sudatta), fils de *Kia-lan-t'o*, 迦蘭陀 (Kalanda), il édicta la première défense. » (3) Et ainsi de suite pour la deuxième et la troisième défense jusqu'à ce qu'on eût rassemblé en entier la Corbeille du Vinaya.

Le Vénérable Kāçyapa fit cette reflexion : « Il faut maintenant que je récite moi-même la Corbeille *Ma-tö-lo-k'ia* 摩得勒伽 (Mātṛkā). (4) » Et il dit aux *bhikṣu* : « Le Mātṛkā-piṭaka, c'est les quatre places de pensée

(1) A. W. K. : Alors les cinq cents Arhat quittèrent tous leurs lits de repos et s'assirent sur la terre nue. A ce moment, Kāçyapa dit aux *bhikṣu* : « Quel est le *sūtra* récité par Ānanda? » Et ensuite les cinq cents Arhat entrèrent en *san-mo-t'i* 三摩提 (*samādhi*). Etant sortis de *samādhi*, ils dirent : C'est tel *sūtra*. C'est tel *sūtra*. Et ainsi jusqu'à ce qu'il eût récité les quatre sortes de *sūtra*.

(2) Cette phrase, qui ne se retrouve pas dans A. W. K., contraste avec les paroles d'Ānanda citées plus haut : « Il y a des *sūtra* qui ont été reçus de la bouche des Çrāvaka. » Il semble qu'en introduisant cette remarque dans le texte, un écrivain tardif ait voulu donner au Vinaya-piṭaka rédigé par Upāli plus d'autorité qu'au Sūtra-piṭaka rédigé par Ānanda.

(3) A. W. K. : « . . . à propos de *Siu-t'i-na* 須提那 (Sudinna), fils de Kalanda ».

(4) A. W. K. : « Mère de la Sagesse » 智母 (*Mātṛkā*).

念處 (*smṛtyupasthāna*), les quatre efforts corrects 正勤 (*samyakpradhāna*), les quatre quartiers de magie 如意足 (*ṛddhi-pāda*), les cinq racines 根 (*indriya*), les cinq forces 力 (*bala*); les sept *bodhyaṅga* 覺, les huit (portions de) la Voie sainte (*aṣṭāṅgika mārga*) (1); les quatre difficultés de pratiquer la Voie; les quatre facilités de pratiquer la Voie; le *samādhi* de l'Absence de trouble (*araṇa*); le *samādhi* de Connaissance par vœu (*pranidhijñāna*); les *dharma* classés numériquement 增 — (*ekottara*); les 108 *kleça* 煩惱 (2), l'exposé des discussions profanes 世論, l'exposé des liens 結使 (*saṃyojana*), l'exposé des œuvres (*karma*), les exposés de l'extase (*samādhi*), de la sagesse, etc. Ô *Āyuṣmat*, voilà ce qu'on nomme le Mātṛkā-piṭaka. » Ayant achevé de réunir les Corbeilles de la Loi, le Vénérable Kāçyapa récita la *gāthā* suivante :

« Avec la roue de cette Loi vénérable, il a secouru les diverses catégories d'êtres vivants. Les paroles du Bhagavat qui a les dix forces, nous devons tous avec zèle et respect y conformer notre conduite. Cette Loi est une lampe brillante. Elle détruit les noires ténèbres et les voiles de l'ignorance; elle aide l'esprit et ne le laisse point s'égarer (3). »

Le vénérable Ānanda fit cette réflexion : « Quand il approcha du *nirvāṇa*, le Buddha prononça ces paroles : Si un moine néglige les menues défenses, il peut être heureux.

(1) Jusqu'ici l'énumération de A. W. K. concorde avec celle de A. W. Tch. Puis A. W. K. se borne à ajouter : « les 4 distinctions 辯, le (*samādhi*) de Connaissance de l'absence de trouble, et le (*samādhi*) de Connaissance par Vœu ».

(2) Les 108 *kleça* sont obtenus ainsi : 6 *kleça* des sens + 6 *kleça* des fonctions (*āyatana*); au total 12, lesquels peuvent être bons, mauvais ou moyens, soit $12 \times 3 = 36$. Ces 36 peuvent se localiser dans le présent, le passé et l'avenir, soit $36 \times 3 = 108$.

(3) A. W. K. : — (Kāçyapa) récita la *gāthā* suivante :

« Nous avons fini de réunir les Sūtra et le Dharma, pour la prospérité du monde. Les paroles du Buddha qui a les dix forces sont une chose incommensurable. Les ténèbres de l'ignorance, dans le monde, la lampe de la Loi peut les dissiper ».

Il faut maintenant que je redise ces paroles au Saṃgha. » Le Vénérable Ānanda, la tête tournée vers le *sthavira*, joignit les mains et dit : « J'ai moi-même entendu le Buddha dire ces paroles : Si un moine néglige les menues défenses, il peut être heureux. » Le Vénérable Kāçyapa dit à Ānanda : « Quelles sont les menues défenses? L'as-tu demandé au Buddha? » — Il répondit : « Je ne l'ai pas demandé. » Kāçyapa dit : « En ne les demandant pas, tu t'es rendu coupable d'un péché *t'ou-ki-lo* 突吉羅 (*duṣkṛta*). » Ānanda répondit : « Certes, je ne dis pas que je suis exempt de honte de ne pas l'avoir demandé ; c'est sous l'effet du chagrin que je ne l'ai pas demandé. » (Kāçyapa) dit encore : « Tu as commis d'autres fautes. Le Buddha, lorsqu'il approcha du *nirvāṇa*, te demanda de l'eau et tu ne lui en donnas pas. En cela tu t'es également rendu coupable d'un péché *duṣkṛta*. » — Ānanda répondit : « Certes je ne dis pas que je suis exempt de honte de n'avoir pas puisé de l'eau. A ce moment, cinq cents chars venaient d'entrer dans l'eau pour la traverser en sorte qu'elle était trouble et impure. C'est pourquoi je n'en ai pas puisé. » (Kāçyapa) dit encore : « Tu as aussi foulé aux pieds le vêtement couleur d'or du Tathāgata. En cela également tu es coupable. » Ānanda répondit : « Certes je ne dis pas que je suis exempt de honte. Il n'y avait pas d'autre *bhikṣu* pour tenir avec moi ce vêtement. » Kāçyapa dit : « S'il n'y avait personne pour tenir avec toi ce vêtement, pourquoi ne l'as tu pas jeté en l'air? Si tu l'avais jeté en l'air, les *deva* eux-mêmes l'auraient saisi. Tu as commis une autre faute. Le Tathāgata t'a dit : « Quand un *bhikṣu* est versé dans la pratique des quatre quartiers de magie 如意足 (*ṛddhi-pāda*) il peut rester vivant pendant un *kalpa* et demi. Je suis très versé dans la pratique des quatre quartiers de magie. » Trois fois il a parlé ainsi. Alors tu es resté silencieux et tu n'as pas prié le Buddha de rester longtemps dans le monde. En cela également tu t'es rendu coupable d'un péché *duṣkṛta*. » Ānanda répondit : « Je ne dis pas que je suis exempt de

honte. A ce moment, Māra le Mauvais m'obscurcissait l'esprit et je n'avais conscience de rien. » (Kāçyapa) dit en outre : « Tu as commis une autre faute. Tu as montré aux femmes les organes secrets du Tathāgata (semblables à ceux de) l'étalon cryptorchide. En cela également tu es coupable. » Ānanda répondit : « Je ne dis pas que je suis exempt de honte de les avoir montrés aux femmes. Si je les ai montrés, c'est parce que je voulais donner aux femmes le dégoût du corps féminin et leur faire désirer un corps d'homme. » (Kāçyapa) dit encore : « Tu as commis une autre faute. Jadis tu as par compassion supplié le Tathāgata de sauver les femmes et de les faire sortir du monde. En cela également tu es coupable. » Ānanda repondit : « Certes je ne dis pas que je suis exempt de honte d'avoir supplié le Tathāgata. Si je l'ai supplié, c'est que j'avais entendu dire que les Buddha du temps passé avaient tous converti en foule des gens des quatre catégories. C'est pourquoi je l'ai supplié. »

Le Vénérable Kāçyapa ayant fait confesser par Ānanda les six péchés *duṣkṛta* qu'il avait commis, dit aux *bhikṣu* : « Nous ne devons pas négliger les menues défenses. Pour quelle raison? Des *bhikṣu* diront que les sept (règles) pour abolir les querelles sont de menues défenses. D'autres *bhikṣu* diront que les préceptes d'étude 學法 (*çikṣāpada*) sont de menues défenses. D'autres *bhikṣu* diront que les quatre règles *po-lo-t'i-t'i-chö-ni* 波羅提提舍尼 (*pratideçanīya*) sont de menues défenses. D'autres *bhikṣu* diront que les *po-ye-t'i* 波夜提 (*prāyaçcittiya*) sont de menues

(1) Voir Burnouf, *Lotus de la Bonne Loi*, p. 572. — *Koṣagata vastiguhyaḥ* est le 23e des *lakṣana*. — Cf. Rosenberg, *Vocabulary*, p. 490, col. 3 : 陰藏如馬王, « les testicules cachés comme ceux de l'étalon (cryptorchide) ». Dans le *Buddha carita* de Açvaghoṣa (I, 65) le Buddha est dit : *vāraṇabastikoçaḥ* « qui a les testicules cachés comme l'éléphant ». Ceci est encore considéré dans l'Inde comme le signe d'une grande vigueur (*The Buddha-charitam* I—V, édit. G. R. Nandargikar, notes, p. 17).

14b défenses. Si on néglige ces menues défenses, les *bhikṣu* diront : Négligeons les deux cas indéterminés et les treize observances ; et ainsi de suite jusqu'aux quatre péchés (capitaux). Toutes (les défenses) seront négligées. Quand les hérétiques l'apprendront, ils diront : « La prétendue Loi du Çramaṇa Gautama est pareille à la fumée. Tant que le Buddha vécut, on observa et on maintint les défenses. Depuis le *nirvāṇa* du Buddha, celles que les *bhikṣu* veulent maintenir, ils les maintiennent ; celles qu'ils veulent négliger, ils les négligent. » Le Vénérable Kāçyapa dit aux *bhikṣu* : « Le Buddha a prononcé ces paroles : « Tout ce que j'ai prescrit, tenez-le pour prescrit ; ce que je n'ai pas prescrit, ne le tenez pas pour prescrit. Si, sans rien ajouter à ce que j'ai prescrit ni sans en rien retrancher, les *bhikṣu* observent respectueusement les défenses, ils feront prospérer la Loi excellente et les doctrines mauvaises seront détruites à jamais. » Pour cette raison, les défenses prescrites par le Buddha doivent toutes être maintenues. Si l'on agit ainsi, la Loi pourra demeurer longtemps. »

Chapitre septième (1).

Avādana du Nirvāṇa de Mahākāçyapa.

Le Vénérable Kāçyapa, ayant achevé de rassembler les Sūtra ainsi que l'Abhidharma (2) et le Vinaya, entra dans le *samādhi* de Connaissance-par-Vœu (*praṇidhi-jñāna*) et il contempla (en se demandant) si les Corbeilles de la Loi qu'il avait rassemblées n'étaient point défectueuses. Quand il eut achevé de réfléchir, il sut que (ces Corbeilles) n'étaient point défectueuses. Les cinq cents Arhat entrèrent également dans (le *samādhi*) de Connaissance-par-Vœu et

(1) Le chapitre VII de A. W. K. est intitulé : Avadāna de la transmission des Corbeilles de la Loi aux cinq disciples du Buddha. Or au début de ce chapitre, dans un morceau qui manque à A. W. Tch., A. W. K. énumère les patriarches dans l'ordre suivant : Mahākāçyapa, Ānanda, Madhyāntika, Çāṇavāsa, Upagupta et Dhītika, soit au total six disciples et non pas cinq comme l'annonce le titre. Cette contradiction est explicable si l'on admet que, dans la première rédaction de l'*Açokāv.*, le siège du Patriarcat depuis Çāṇavāsa jusqu'à Dhītika inclus, était à Mathurā. Madhyāntika était considéré comme un coadjuteur de Çāṇavāsa, un délégué du Patriarche dans les régions du Nord. Plus tard, sous l'influence de l'église cachemirienne, Madhyāntika qui n'était qu'un collatéral (cf. *supra* p. 53), prit rang dans la lignée de ceux qui s'étaient transmis la Loi. Ceci porta de cinq à six le nombre des premiers patriarches jusqu'à Dhītika inclus, mais le titre du chapitre VII de A. W. K. paraît avoir été fixé dès la première rédaction de l'*Açokāv.*

(2) Il ne s'agit plus de la Mātṛkā comme dans le chapitre précédent, mais bien de l'Abhidharma, en chinois *A-p'i-t'an* 阿毗曇. De plus, dans la relation du Concile, les trois Corbeilles étaient énumérées dans l'ordre suivant : Sūtra, Vinaya, Mātṛkā; ici le Vinaya vient en dernier lieu.

ils contemplèrent de la même façon. Kāçyapa se dit en lui-même : « Le Tathāgata fut pour moi un grand ami bienveillant (*kalyāṇamitra*). Je dois montrer ma reconnaissance envers le Buddha. Montrer sa reconnaissance envers le Buddha, c'est faire ce que le Buddha désirait. Or je l'ai fait entièrement. Avec la Loi j'ai secouru mes compagnons *brahmacārin*; j'ai rendu de grands services aux êtres vivants. J'ai manifesté pour les êtres vivants à venir des sentiments de grande commisération. J'ai voulu empêcher le cours de la grande Loi de s'arrêter. Pour ceux qui ne sont point sensibles à l'honneur, j'ai établi des formalités (1) d'expulsion. Pour ceux qui sont sensibles à l'honneur, j'ai créé une voie paisible et heureuse. Ainsi j'ai montré entièrement ma reconnaissance. » Kāçyapa fit encore cette réflexion : « Je suis extrêmement âgé. Mon corps est vieux et décrépit. Mon corps infect et usé est tout à fait répugnant. Le moment est venu d'entrer dans le *nirvāṇa*. » (2)

Le vénérable Kāçyapa transmit la Loi à Ānanda et prononça ces paroles : « Ô *āyuṣmat* Ānanda! Le Buddha m'a transmis les Corbeilles de la Loi. Voici que je veux entrer dans le *nirvāṇa*. Je te transmets la Loi. Garde-la bien. » Ānanda, joignant les mains, répondit au Vénérable : « Soit! J'accepte vos ordres. »

Or il y eut un chef de famille de Rājagṛha qui engendra un fils. Celui-ci vint au monde tout vêtu, et le nom du vêtement était *chang-na* 商那 (*çāṇa*). Alors on appela cet enfant : Çāṇavāsa (3) 商那和修. Peu à peu il grandit,

(1) *Kie-mo* 羯磨 (*karma*) désigne ici la procédure suivie dans les réunions du Saṃgha. C'est ce terme que j'ai rendu par « formalités ».

(2) A partir de ce point, cp. le récit parallèle du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin dont j'ai donné ailleurs une traduction (*Le Nord-Ouest de l'Inde* dans *Journ. As.* 1914, II, p. 522—537).

(3) La transcription employée ici, *Chang-na-ho-sieou*, est souvent restaurée en sanskrit sous la forme Çāṇavāsu. Mais la finale *sieou* figure la désinence en *o* du nominatif ordinaire, ou elle est empruntée à un intermédiaire d'Asie Centrale. Dans A. W. K., ce nom est transcrit *Chö-na-p'o-*

et voulut aller sur l'océan. Kāçyapa dit à Ānanda : « Çāṇavāsa a formé le dessein d'aller sur mer. Quand il aura trouvé des marchandises précieuses, il reviendra, et voudra faire une assemblée du *pañcavarṣa* 般遮于瑟. Quand l'assemblée sera terminée, tu le sauveras, tu le feras sortir du monde et tu lui transmettras la Loi. » Kāçyapa, ayant transmis à Ānanda la Loi du Buddha, fit cette réflexion : « Je vais aller maintenant aux lieux où sont déposés les *çarīra* authentiques et merveilleux qu'ont imprégnés les mérites bons, purs et innombrables de ce bon ami qu'est le Bhagavat qui prend en pitié ceux qui souffrent et ceux qui peinent. » S'y étant rendu, il s'y prosterna, présenta ses offrandes ; puis il se rendit en volant aux emplacements des quatre *stūpa*, et il s'y prosterna avec le plus profond respect. Puis il se rendit encore à l'emplacement des huit grands *stūpa* qui contiennent des reliques (1). Il s'y prosterna et déposa des offrandes. Comme le grand roi des oies sauvages, il vola jusqu'au palais de *So-kie-lo* 莎竭羅 (Sāgara) dans l'océan et il adora respectueusement la dent du Buddha. Quand il eut adoré respectueusement la dent du Buddha, il s'éleva dans les cieux. Comme un oiseau aux ailes d'or (*garuḍa*), le temps de plier et d'étendre le bras, en un instant, il arriva chez les *deva* Trayastriṃçat. Alors Çakra *devānām-indra* 釋提桓因, avec la multitude des *deva*, se prosterna devant le vénérable Kāçyapa et lui présenta des offrandes. Puis Çakra *devānām-indra* contempla Mahākāçyapa et prononça ces paroles : « Ô Vénérable, vous venez maintenant pour présenter vos offrandes

ssou 舌那婆私 (Çāṇavāsin). Cp. les formes du *Divyāv.* : Çāṇakavāsin et Çānakavāsin.

(1) Dans A. W. K. Kāçyapa se rend d'abord aux quatre *tche-tchö* 支徵 (*caitya*), puis il entre dans les *stūpa* des *çarīra*. Une note du traducteur chinois explique que le caractère 徵 se prononce ici 知 + 荷 et que les quatre *caitya* étaient situés au lieu de la naissance du Buddha, au lieu où le Buddha « réalisa la Voie », au lieu où il fit tourner la roue de la Loi et au lieu du *nirvāṇa*.

aux *çarira* avant d'entrer dans le *nirvāṇa*. C'est pour cela que vous venez ici. » Kāçyapa répondit : « J'ai voulu venir pour adorer respectueusement la dent du Tathāgata, pour adorer les cheveux du Tathāgata, la tiare du Tathāgata et le bol du Tathāgata (1). C'est maintenant la dernière fois que je fais l'offrande. » Alors Çakra *devānām-indra* et les autres *deva*, en entendant ces mots : « pour la dernière fois », baissèrent la tête, le cœur plein de pitié, d'inquiétude et de chagrin. Çakra *devānām-indra* prit lui-même la dent du Buddha et la donna respectueusement au vénérable Kāçyapa. Le vénérable Kāçyapa l'éleva sur son front. Il offrit à la dent du Buddha du *tchan-t'an* 旃檀 (*candana*) tête-de-bœuf et des fleurs de *man-t'o-lo* 曼陀羅 (*mandāra*). L'offrande terminée, il dit à la multitude des *deva* : « Ayez soin de ne pas vous relâcher. » Ayant prononcé ces paroles, il disparut de ce ciel (2) et reparut à Rājagṛha.

Or le vénérable Ānanda, quand il eut reçu la transmission, suivait constamment (Kāçyapa) et ne le quittait pas. Il craignait que (le Vénérable) n'entrât dans le *nirvāṇa*, ou bien il craignait de ne plus le voir, et c'est pourquoi il le suivait. Le vénérable Kāçyapa dit à Ānanda : « Entre seul dans la ville de Rājagṛha et mendie ta nourriture. Moi aussi je vais entrer seul dans la ville de Rājagṛha et mendier ma nourriture. »

Avant le milieu (du jour), le vénérable Ānanda mit son manteau, prit son bol et entra dans la ville de Rājagṛha. Il mendia sa nourriture avec trois sortes de bonnes intentions : premièrement, pour que son aspect fût agréable ; secondement, pour qu'ayant beaucoup entendu et tout retenu, il pût exposer la Loi vraiment bien sans ennuyer ses auditeurs ;

(1) A. W. K. omet « les cheveux » mais ajoute le joyau (*maṇi*) du diadème du Buddha.

(2) A. W. K. : « il disparut soudain du sommet du mont Sumeru ... ».

troisièmement, pour que le renom d'*Ānanda* fût toujours 15b
vraiment bon et avantageux (1).

Le vénérable Mahākāçyapa mit également son manteau et prit son bol avant le milieu (du jour). Il entra dans la ville et mendia sa nourriture. Il fit cette réflexion : « Il a été convenu ceci entre le roi Ajātaçatru 阿闍世王 et moi : « Au moment d'entrer dans le *nirvāṇa*, vous devrez me prévenir. » Je vais maintenant y aller. » Alors il arriva devant la porte du palais du roi Ajātaçatru. Il dit au gardien de la porte : « Avertis le roi de ma part que Mahākāçyapa se tient actuellement devant sa porte et désire obtenir du roi une audience. » Le gardien de la porte dit : « Maintenant le roi est endormi. » Le Vénérable reprit : « Éveille-le et parle-lui. » Le gardien de la porte dit : « Le roi est très méchant. Je n'ose l'éveiller. Plus tard, quand il s'éveillera, je l'avertirai. » Le Vénérable reprit : « Eh bien! quand il s'éveillera, dis-lui ceci de ma part : Mahākāçyapa se dispose à entrer dans le *nirvāṇa*. Aussi est-il venu pour vous parler. »

Là-dessus, le vénérable Kāçyapa arriva au mont Pied-du-Coq (Kukkuṭa-pāda). Il s'assit entre les trois cimes, sur un lit d'herbes. Assis les jambes croisées, il fit cette réflexion : « Maintenant mon corps que voici est revêtu de l'habit *pāṃçukūla* 糞掃衣 que m'a donné le Buddha. Je tiens mon bol dans ma main. Que jusqu'au jour où *Mi-lo*

(1) Dans A. W. K. Ananda, en mendiant sa nourriture, s'assure trois avantages : une bonne réputation, la force de se faire entendre agréablement sans ennuyer ses auditeurs, et un extérieur aimable pour que les gens ne soient pas choqués en le voyant. Ce sont les trois qualités « aimables » d'Ānanda. Par contre, un peu plus haut, quand Kāçyapa se présente devant l'Indra des dieux, Çakra lui dit : « Dans quelle intention viens-tu ici, toi qui soucieux de mener une vie pure, demeures constamment dans la montagne? » (A. W. K. p. 49a, col. 18). Ainsi reparaît l'opposition, fréquente dans les anciens textes, entre l'austérité farouche de Kāçyapa et le caractère sociable d'Ānanda.

彌勒 (Maitreya) descendra sur la terre, ils ne tombent point en pourriture, pour que les disciples de Maitreya voyant mon corps conçoivent des sentiments d'aversion et de dégoût! » Le vénérable Kāçyapa dit (encore) en lui-même : « Si le roi Ajātaçatru ne visite point mon corps, le sang bouillonnant lui jaillira du visage et il cessera de vivre. »

Le Vénérable ayant renoncé aux combinaisons (*saṃskāra*) de la vie, il ne lui restait que peu de temps à vivre. Alors la vaste terre trembla de six manières. Le vénérable Kāçyapa, sur le point d'entrer dans l'extase, fit cette réflexion : « Quand Ānanda et le roi Ajātaçatru viendront, la montagne s'ouvrira pour qu'ils puissent entrer. Quand ils s'en iront, la montagne se refermera. »

Çakra *devānām-indra*, à la tête de plusieurs myriades de *deva*, déposa comme offrandes des fleurs célestes de *mandāra* et des parfums célestes en poudre sur les *çarīra* du Vénérable Kāçyapa. Quand il se fut prosterné et eut fait ses offrandes, la montagne se referma et recouvrit le corps du Vénérable. Voyant que le vénérable Kāçyapa avait laissé s'échapper la vie de son corps, Çakra *devānām-indra* sentit dans son cœur un chagrin brûlant. (Il dit) : « Le chagrin causé par l'entrée du Tathāgata dans le *nirvāṇa* est à peine apaisé. Aujourd'hui le vénérable Kāçyapa en entrant dans le *nirvāṇa* redouble notre malheur. »

Le génie de la Grotte du Pippala 畢鉢羅, en apprenant l'entrée du Vénérable dans le *nirvāṇa*, prononça ces paroles : « Aujourd'hui cette grotte est vide et déserte. Dans le royaume de Magadha tout est vide et silencieux. Dans les rues des villages, les malheureux sont affligés et affaiblis. Les pauvres, il a toujours eu pitié d'eux et les a secourus. Maintenant cette multitude de misérables a perdu son protecteur. Désormais les pauvres et les malheureux seront privés de la Loi bienfaisante. Aujourd'hui le pie de la Loi s'est écroulé. La barque de la Loi a sombré. L'arbre de la Loi est brisé. La mer de la Loi

est desséchée. Aujourd'hui les démons sont dans une grande joie. Sans exception, les hommes et les *deva* se lamentent et pleurent de pitié. » Ayant parlé, il retourna au ciel.

Le vénérable Ānanda, ayant achevé de mendier sa nourriture, réfléchit profondément sur l'impermanence des combinaisons (*anitya saṃskāra*). Alors le roi Ajātaçatru rêva que le faîte (de son palais) était brisé. S'étant éveillé, il fut effrayé. Le gardien de la porte vint dire au roi : « Mahākāçyapa est venu tout à l'heure pour avertir le roi qu'il se disposait à entrer dans le *nirvāṇa*. » En entendant ces paroles, le roi s'évanouit et tomba la face contre terre. Avec de l'eau on lui aspergea le visage, et il reprit un peu connaissance.

Là-dessus, le roi, s'étant rendu au Parc des Bambous, honora les pieds d'Ānanda et dit : « Le vénérable Mahākāçyapa veut entrer aujourd'hui dans le *nirvāṇa*? » Ānanda répondit : « Il est entré dans le *nirvāṇa*. » Le roi demanda encore : « Montrez-moi la place où est le corps du Vénérable. Je désire lui faire des offrandes. » Là-dessus, Ānanda conduisit le roi à la montagne du Pied-du-Coq. Quand le roi fut arrivé, la montagne s'ouvrit. Le roi et Ānanda virent alors le Vénérable. Des fleurs célestes de *mandāra*, des poudres de parfums célestes et du santal tête-de-bœuf couvraient son corps. Alors le roi Ajātaçatru leva les deux mains. Il se jeta à terre de toute sa longueur, puis, s'étant relevé, il réclama du bois de santal. Ānanda lui demanda : « Que voulez-vous faire? » Il répondit : « Je veux incinérer le Vénérable. » Ānanda dit : « Le vénérable Mahākāçyapa, le corps conservé par l'extase, attendra la venue de Maitreya. Il ne doit pas être incinéré. Quand Maitreya viendra sur la terre, il conduira sur cette montagne la foule de ses disciples au nombre de 9,600,000 et ils verront Kāçyapa. Alors dans la multitude des disciples tous feront cette réflexion : « Le corps des Auditeurs était petit. Le Buddha l'était aussi. » Et tous concevront un sentiment de mépris. Mahākāçyapa bondira dans l'espace et manifestera les dix-huit

transformations, et il transformera son corps en un corps immense. Alors Maitreya retirera la *seng-k'ia-li* 僧伽梨 (*saṃghaṭī*) du Buddha Çākyamuni qui recouvre Kāçyapa, pendant que celui-ci manifestera ses transformations surnaturelles. Les 9,600,000 *çramaṇa*, voyant que dans ce petit corps brillent les vertus de la Voie et qu'il possède à un tel point les pénétrations surnaturelles, seront profondément honteux. Leur mépris orgueilleux cessera et tous deviendront des Arhat. »

(1) Après avoir déposé ses offrandes, le roi Ajātaçatru s'en retourna. Ānanda s'en alla aussi. Après le départ des deux hommes, la montagne se referma. Le roi Ajātaçatru, joignant les mains, dit au vénérable Ānanda : « Je n'ai pas eu le bonheur de voir le *nirvāṇa* du Tathāgata. Je n'ai pas vu non plus l'entrée du vénérable Kāçyapa dans le *nirvāṇa*. Ô Vénérable! quand vous entrerez dans le *nirvāṇa*, faites en sorte que j'en sois témoin. » Ānanda répondit qu'il y consentait.

Par la suite, Çāṇavāsa, étant de retour sain et sauf, mit en sûreté ses marchandises précieuses et se dirigea vers le Bois des Bambous. Or le vénérable Ānanda faisait sa promenade régulière devant la porte du monastère.
15b Çāṇavāsa s'avança directement vers l'endroit où était Ānanda ; il honora les pieds d'Ānanda et, se tenant debout à l'écart, il prononça ces paroles : « J'avais formé le dessein d'aller sur mer, et si je revenais sain et sauf de faire (une assemblée du) *pañçavarṣa* 般遮于瑟 (2) en faveur du Buddha et du Saṃgha. Maintenant où est le Buddha ? » Le Vénérable répondit : « Le Buddha est entré dans le *nirvāṇa*. » Alors (Çāṇavāsa) s'évanouit et tomba à terre.

(1) Ici commence dans A. W. K. l'*avadāna* d'Ānanda.

(2) Dans A. W. K. l'expression *pañcavarṣa* est régulièrement rendue par « grande assemblée méritoire quinquennale ». Cette interprétation nous invite à rejeter l'étymologie courante qui explique *pañcavarṣa* par « les cinq mois de la saison pluvieuse ».

On lui aspergea le visage avec de l'eau et il reprit connaissance. Il demanda encore : « Où sont les vénérables Çāriputra, Maudgalyāyana et Mahākāçyapa? » (Ānanda) répondit : « Ils sont tous entrés dans le *nirvāṇa*. » Çāṇavāsa dit à Ānanda : « O homme de grande vertu (*bhadanta*)! Je désire faire (une assemblée du) *pañçavarṣa*. » Le Vénérable répondit : « Fais comme il te plaira. » Quand le *pañçavarṣa* fut achevé, Ānanda lui dit : « Tu as fait le don des biens; maintenant tu dois faire le don de la Loi. » Çāṇavāsa demanda : « O Vénérable, quel est ce don de la Loi que vous voulez me faire accomplir? » Le Vénérable répondit : » Sortir du monde dans la Loi du Buddha, cela s'appelle le don de la Loi. » Çāṇavāsa répondit qu'il y consentait. Ānanda le sauva aussitôt, le fit sortir du monde et lui fit recevoir l'ordination (*upasampāda*) 具足. Et ainsi de suite, il fit enfin le *karma jñāpti-caturtha* (1) 白四羯摩. Çāṇavāsa dit : « Dès le moment de ma naissance, j'étais vêtu d'habits de *çaṇa*. Désormais et jusqu'à la fin de mon corps, je porterai cet habit. » Alors il obtint de retenir en totalité les 84.000 Corbeilles (2) de la Loi qu'Ānanda avait retenues. Il put les retenir entièrement et il obtint la dignité d'Arhat. Il eut les trois sciences, les six pénétrations et la connaissance intégrale des trois Corbeilles.

Le vénérable Ānanda se tenait dans le Parc des Bambous. Il entendit un *bhikṣu* qui récitait une *gāthā* des Sentences de la Loi (*Dharmapada*) :

« Si un homme vivait cent ans sans voir le vieux héron des marais, il vaudrait mieux qu'il ne vécût qu'un jour et qu'il pût voir le vieux héron des marais. »

(1) Cf. Sylv. Lévi, *Açvaghoṣa*, *Journal asiatique*, 1908, II., p. 129.

(2) Le mot 藏 qui plus haut traduit régulièrement le skr. *piṭaka* est sans doute ici inexact. A.W.K. a 門 qui signifie « porte, famille » et désigne ici une section des Écritures (cf. *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha*, p. 51).

Le vénérable Ānanda, étant passé à côté du *bhikṣu*, lui dit : « Mon fils! le Buddha n'a pas prononcé ces paroles. Voici ce qu'a dit le Buddha :

« Si un homme vivait cent ans sans comprendre la loi de la transmigration, il vaudrait mieux qu'il ne vécût qu'un jour et qu'il comprît la loi de la transmigration. »

Ānanda dit : « Mon fils! il y a deux sortes d'hommes qui dénigrent le Buddha. Quelles sont ces deux sortes? Les premiers sont savants. Mais ils ne comprennent pas le sens (des Écritures) qui pour eux restent vides et stériles. Les seconds comprennent de travers. C'est là ce qu'on appelle le venin. Celui qui comprend le sens exact obtient le fruit du *nirvāṇa*. »

Le *bhikṣu* se rendit à l'endroit où était son *upādhyāya* et dit à celui-ci : « Le vénérable Ānanda m'indique que cette *gāthā* n'a point été dite par le Buddha. » L'*upādhyāya* du *bhikṣu* dit : « Le vénérable Ānanda est un vieillard décrépit; il est oublieux et se trompe. Continue à réciter comme auparavant. »

Ānanda revint et il entendit réciter la *gāthā* comme auparavant, sans modification. Ānanda dit : « Mon fils! ne t'ai-je pas dit que le Buddha n'a point prononcé ces paroles? » Le *bhikṣu* répondit : « Mon *upādhyāya* m'a dit : Ānanda est chargé d'années et ne se souvient plus de ces paroles. Continue à réciter comme primitivement. » Ānanda se dit en lui-même : « Je lui ai moi-même exposé (la vérité) et jusqu'à la fin il ne croira pas. » Ānanda entra dans l'extase et contempla, (se demandant) s'il n'y avait point quelque *bhikṣu* qui pût amener celui-ci à modifier sa récitation : « Il n'y a personne qui puisse l'amener à se corriger. Çāriputra, Maudgalyāyana, Mahākāçyapa sont tous entrés dans le *nirvāṇa*. Maintenant vers qui me tournerai-je pour exposer cette affaire? Je vais aussi entrer dans le *nirvāṇa*. L'œil de la Loi du Buddha subsistera en tout pendant mille ans. Il ne me reste qu'à entrer dans le *nirvāṇa*. Mes condisciples qui étaient mes amis bienfaisants sont

depuis longtemps disparus. Aujourd'hui je n'ai plus d'autre ressouree que de fixer ma pensée sur le eorps 身念處 (*kāyasmṛtyupasthāna*).

Le vénérable Ānanda dit à Çāṇavāsa : « Le Buddha a transmis la Loi au vénérable Kāçyapa. Kaçyapa m'a transmis la Loi. Maintenant je veux entrer dans le *nirvāṇa*. Tu garderas la Loi du Buddha. Dans le royaume de Mathurā, se trouve le mont Urumuṇḍa. Tu y élèveras un monastère et un *stūpa*. Or il y a deux frères qui sont chefs de famille : l'un se nomme *Na-lo* 那羅 (*Naṭa*), l'autre se nomme *Po-li* 拔利 (*Bhaṭa*). Le Buddha a prédit que ees deux *dānapati* construiront un *araṇya* (monastère) sur ee mont Urumuṇḍa. Dans le royaume de Mathurā, il y a un chef de famille nommé Gupta. Il engendrera un fils nommé Upagupta. Tu le sauveras et le feras sortir du monde. Le Buddha a fait eette prédiction : « Cet homme, eent ans après moi, fera largement œuvre de Buddha. » Çāṇavāsa répondit : « Soit! j'aeeepte vos ordres.»

Après avoir transmis la Loi du Buddha à Çāṇavāsa, le vénérable Ānanda, au matin, mit son manteau, prit son bol, et étant entré dans la ville pour mendier sa nourriture, il fit eette réflexion : « Ainsi qu'il avait été eonvenu entre le roi Ajātaçatru et moi, je vais aller maintenant prendre congé de lui. » Alors il se rendit à la porte du palais du roi Ajātaçatru. Il dit au gardien de la porte : « Va avertir le roi qu'Ānanda se tient maintenant à la porte (du palais) et qu'il désire obtenir une audienee du roi. » Alors le gardien de la porte, ayant vu que le roi dormait, revint dire au vénérable Ānanda : « Maintenant le roi dort. » Ānanda dit : « Va le réveiller. » Le gardien répondit à Ānanda : « Le roi est très méehant. Je n'ose le réveiller. » Ānanda dit eneore : « Quand le roi s'éveillera, tu l'avertiras en ees termes : Voiei qu'Ānanda veut entrer dans le *nirvāṇa*. Aussi est-il venu pour parler au roi (1). »

(1) Tout ce passage reproduit presque textuellement le récit du *nirvāṇa* de Mahākāçyapa (cp. *supra* p. 331).

Le vénérable Ānanda, ayant mendié sa nourriture et achevé son repas, réfléchit : « Si j'entre dans le *nirvāṇa* à Rājagṛha, le roi Ajātaçatru ne se mettra jamais d'accord avec les gens de Vaiçālī. Le roi Ajātaçatru refusera de donner mes reliques aux habitants de Vaiçālī. Si j'entre dans le *nirvāṇa* à Vaiçālī, les gens de Vaiçālī refuseront
16a aussi de donner mes reliques au roi Ajātaçatru. Il n'est pas bon que les deux pays se querellent. Je vais maintenant entrer dans le *nirvāṇa* au milieu du fleuve Gange 恒.» Le vénérable Ānanda se rendit au fleuve Gange.

Le roi Ajātaçatru vit en songe l'homme qui tient le parasol au-dessus du roi briser le manche de ce parasol. Ayant vu çela en songe, le roi s'éveilla soudain, effrayé. Le gardien de la porte lui dit : « Ānanda est venu tout à l'heure pour prendre congé du roi avant d'entrer dans le *nirvāṇa*. » En entendant ces paroles, le roi s'évanouit et tomba à terre. On lui aspergea le visage avec de l'eau, et il reprit connaissance. Quand il eut repris connaissance, il demanda à quelle distance Ānanda était allé et à quel endroit il voulait entrer dans le *nirvāṇa*.

Or les génies du Parc des Bambous vinrent dire au roi : « Ānanda s'est dirigé vers Vaiçālī pour entrer dans le *parinirvāṇa*. » A cette nouvelle, le roi rassembla les quatre corps de troupes et se rendit au fleuve Gange. Les génies de Vaiçālī dirent aux gens de Vaiçālī : « Le vénérable Ānanda se dirige vers ce lieu (pour entrer dans) le *nirvāṇa*. » Ayant entendu les paroles des génies, les gens de Vaiçālī rassemblèrent les quatre corps de troupes et marchèrent en hâte vers le fleuve Gange. Quand ils arrivèrent au fleuve, le vénérable Ānanda se tenait dans une barque au milieu du cours du Gange.

Ayant aperçu le Vénérable, le roi Ajātaçatru honora de son visage les pieds d'Ānanda et, joignant les mains, il dit : « La lampe brillante des trois mondes, le Tathāgata nous a quittés. Vous êtes notre lampe brillante et notre refuge. Nous vous prions de nous prendre en pitié. Ne formez

pas le dessein de nous abandonner en entrant dans le *nirvāṇa*. » Les habitants de Vaiçālī honorèrent les pieds du Vénérable Ānanda et lui dirent en joignant les mains : « Nous vous prions, ô Vénérable, d'entrer dans le *parinirvāṇa* à Vaiçālī. »

Le Vénérable Ānanda voulant entrer dans le *nirvāṇa*, aussitôt la vaste terre trembla de six manières. Alors cinq cents *Ṛṣi* qui étaient dans les Montagnes neigeuses, et qui avaient entièrement les cinq sortes de pénétration (*abhijñā*), firent cette réflexion : « Pourquoi la vaste terre tremble-t-elle maintenant de six manières? » Ils contemplèrent et virent qu'Ānanda voulait entrer dans le *nirvāṇa* et qu'à cause de cela la vaste terre tremblait de six manières. Ces *Ṛṣi* avaient un chef qui les conduisit en bon ordre, et au nombre de cinq cents, à l'endroit où était Ānanda. Ayant respectueusement honoré les pieds du Vénérable, les mains jointes, ils dirent : « Donnez-nous l'autorisation de sortir du monde. » Ānanda se dit en lui-même : « Voici que mes sages disciples vont venir. » Quand il eut fait cette réflexion, cinq cents Arhat arrivèrent spontanément.

Le vénérable Ānanda transforma en cet endroit l'eau du fleuve en une île d'or, et ensuite les cinq cents *Ṛṣi* sortirent du monde et devinrent tous Arhat. Parce qu'ils avaient reçu les défenses au milieu du fleuve, on appela (leur chef) Madhyāntika. Ayant accompli ce qu'il avait à faire, devenu Arhat, il honora les pieds d'Ānanda et, joignant les mains, il dit : «*Siu-po-t'o* 須拔陀 (Subhadra), le dernier des disciples du Buddha, est entré avant le Buddha dans le *nirvāṇa*. Maintenant, moi qui suis également le dernier des disciples d'Ānanda, je désire entrer dans le *nirvāṇa*. Ô *upādhyāya*, je ne pourrais être témoin de votre entrée dans le *nirvāṇa*. » Le vénérable Ānanda dit : « Le Bhagavat m'a transmis la Loi, puis il est entré dans le *nirvāṇa*. Maintenant, je te transmets aussi la Loi du Buddha, puis j'entrerai dans le *nirvāṇa*. Toi et tes disciples, vous établirez la Loi du Buddha dans le royaume de *Ki-pin*. Le Buddha a fait cette prédiction :

«Après mon *nirvāṇa*, un *bhikṣu* nommé Madhyāntika maintiendra la Loi du Buddha dans le royaume de *Ki-pin.*» Après avoir transmis la Loi au *bhikṣu* Madhyāntika, le vénérable Ananda s'élança dans l'espace et manifesta les dix-huit transformations, en sorte que les *dānapati* se réjouirent. Puis il entra dans le *samādhi* de Rapidité-du-Vent 風奮迅 et partagea son corps en quatre parts. Il en donna une part à Çakra *devānām-indra* et aux *deva* Trayastriṃçat; une part alla dans l'océan et fut donnée au roi-dragon *Sāgara*; il en donna une part au roi Ajātaçatru, et une part aux *Li-tch'ö* 梨車 (Licchavi) de Vaiçālī. Dans chacun de ces quatre lieux, on éleva des *stūpa* et on fit des offrandes aux *çarīra.*

Avadāna de Madhyāntika.

Madhyāntika fit cette réflexion : «(Mon) *upādhyāya* Ananda m'a transmis la Loi du Buddha pour qu'avec la Loi je pacifie et mette en ordre le royaume de *Ki-pin* 罽賓 (Cachemire).» Or il y avait dans le royaume de *Ki-pin* un grand dragon qui auparavant y demeurait. Madhyāntika se rendit alors au royaume de *Ki-pin.* Ayant croisé les jambes, il s'assit et fit cette réflexion : «A moins que je ne provoque la colère de ce dragon, je n'arriverai pas à le dompter.» Alors il entra dans l'extase et fit trembler de six manières le royaume de *Ki-pin.* Le dragon surgit en colère. Il lança la foudre et le tonnerre et fit pleuvoir une forte averse de grêle. Le Vénérable Madhyāntika entra dans le *samādhi* de la Bienveillance si bien que (le dragon) ne put faire remuer le coin du vêtement (du Vénérable), et à plus forte raison ne put faire bouger son corps. (Le Vénérable) transforma la foudre, le tonnerre ainsi que la forte averse en fleurs de *po-t'eou-mo* 鉢頭摩 (*padma*), de *keou-wou-t'eou* 拘物頭 (*kumuda*), de *fen-t'o-li* 分陀利 (*puṇḍarīka*) et de *yeou-po-lo* 優鉢羅 (*utpala*). Le dragon fit encore pleuvoir des sabres, des poignards, des disques,

des lances et des armes de toutes sortes. Madhyāntika les transforma en sept joyaux (*sapta ratna*). Le dragon fit encore tomber de grands arbres; il fit encore tomber de grands rochers. Madhyāntika transforma ces arbres et ces rochers en aliments et en vêtements.

Le dragon fit encore tomber une pluie torrentielle pendant sept jours et sept nuits. Le Vénérable reçut la pluie et la fit entrer dans l'océan. (Le dragon) en outre fit sortir du feu de sa gueule afin de brûler le Vénérable. Le Vénérable transforma le feu en perles véritables. Le dragon fit en outre apparaître par magie plusieurs milliers de corps de dragons. Le Vénérable transforma ces milliers de corps en oiseaux aux ailes d'or (*garuḍa*). Voyant ces oiseaux aux ailes d'or, le dragon effrayé accourut auprès du Vénérable et lui demanda : « O Vénérable, que voulez-vous que je fasse? » Le Vénérable répondit : « Reçois les Trois pour t'y réfugier. » Le dragon demanda encore : « Que voulez-vous faire? » Le Vénérable répondit : « Donne-moi cet endroit (où je suis). » Le dragon refusa de le donner. Le Vénérable dit encore au dragon : « Au moment d'entrer dans le *nirvāṇa*, le Buddha a prédit que de ce royaume on ferait un lieu où l'on pourrait s'asseoir et méditer en paix. » Le dragon demanda si c'était bien ce que le Buddha avait prédit. (Madhyāntika) répondit que c'était bien ce que le Buddha avait prédit. Le dragon demanda : « Combien de terrain voulez-vous? » (Madhyāntika) répondit : « Je veux assez de place pour m'asseoir. » Aussitôt Madhyāntika apparut, emplissant de son corps le royaume de *Ki-pin*, et assis, les jambes croisées. Le dragon demanda : « A quoi bon tant de terrain? » Madhyāntika répondit : « C'est que j'ai aussi des compagnons. » Alors le dragon demanda encore : « Combien de compagnons avez-vous? » Le Vénérable répondit qu'il y aurait cinq cents Arhat. Le dragon dit : « S'il manque un seul homme, vous me rendrez mon territoire. » Le Vénérable entra dans l'extase et il contempla (en se demandant) pendant

combien de temps la Loi du Buddha subsisterait dans le monde, et si les Arhat pourraient toujours être au complet au nombre de cinq cents. Et il vit que certainement il y aurait toujours cinq cents Arhat sans nulle lacune. Il répondit : « Soit ! » Le dragon dit : « Je te donne (le terrain). » Le Vénérable conduisit d'innombrables hommes en ce royaume. Il fonda lui-même les villes et les villages. Madhyāntika conduisit ces gens en volant sur la Montagne des Parfums (Gandhamādana) afin de prendre des semences de safran 鬱金 (1) pour les rapporter au *Ki-pin* et les y semer. Alors le dragon de la Montagne des Parfums, furieux, voulut conserver (les semences). De plus, le dragon demanda : « Pour combien de temps vous faut-il des semences ? » Le Vénérable répondit : « Pour le temps que durera la Loi du Buddha. » Le dragon demanda : « Combien de temps durera la Loi du Buddha ? » Le Vénérable répondit : « Elle durera mille ans. » Le dragon dit : « Pour le temps que durera la Loi du Buddha, je vous donne le safran. » Madhyāntika fit cette réflexion : « Mon *upādhyāya* m'a recommandé d'établir la Loi du Buddha dans le royaume de *Ki-pin* et de faire largement œuvre de Buddha. Maintenant que j'ai terminé, le moment est venu d'entrer dans le *nirvāṇa*. » Alors, bondissant dans l'espace, il manifesta les dix-huit transformations, de sorte que les *dānapati* purent se réjouir et que ses compagnons *brahmācārin* en ressentirent grandement les effets bienfaisants. De même que l'eau éteint le feu, il entra dans le *nirvāṇa*. Quand il fut incinéré avec du bois de *candana* (santal), on recueillit ses os et on éleva un *stūpa*.

Avadāna de Çāṇavāsa.

Lorsque le vénérable Ānanda fut sur le point d'entrer dans le *nirvāṇa*, Çāṇavāsa se dirigeait vers le royaume

(1) A.W.K. *kouan-kieou-mo* 官久摩 (*kuṅkuma*); var. des 3 éditions chinoises : *kong-tch'a-mo* 宮叉摩 ; la bonne leçon est *kong-kieou-mo*.

de Mathurā. A mi-route, il arriva auprès d'un monastère nommé *P'i-to* 毗多. Comme c'était le moment du coucher du soleil, il passa la nuit dans ce monastère. Or il y avait dans ce monastère deux *bhikṣu mo-ho-lo* 摩訶羅 (*mahallaka*) qui discutaient ensemble en ces termes : « Autrefois j'ai entendu Çāṇavāsa prononcer ces paroles : Un *bhikṣu* qui ne transgresse pas les défenses mineures est appelé *cheng-kiai* 勝戒 « vainqueur-des-défenses » (*çīlajina*?). Celui qui a entendu complètement et qui a entendu sans aucune altération, celui-là s'appelle *to-wen* 多聞 « beaucoup-entendu » (*bahuçruta*). » Ayant entendu ces paroles, Çāṇavāsa dit aux mahallaka : « Çāṇavāsa n'a pas prononcé ces paroles. Voici les paroles qu'il a prononcées : Celui qui a des vues 見 (*dṛṣṭi*) toutes pures, on dit qu'il maintient les défenses dans leur pureté 淨持戒 (*çuddhaçīladhara*). Maintenir les défenses dans leur pureté, cela s'appelle la première défense. Celui qui agit conformément à ce qu'il a entendu, on l'appelle *to-wen*. Ce n'est point comme vous disiez. » Les mahallaka dirent : « Êtes-vous donc Çāṇavāsa? » Il répondit : « Je le suis. »

Les mahallaka demandèrent : « Pour quelle raison vous appelle-t-on Çāṇavāsa? Est-ce parce que vous portez des habits de *çaṇa* (chanvre) qu'on vous nomme Çāṇavāsa, ou bien est-ce à cause des bonnes actions du temps passé? » Le Vénérable répondit : « Pour deux raisons on me nomme Çāṇavāsa. C'est premièrement parce que je porte des habits de *çaṇa*, et en second lieu à cause des bonnes actions du temps passé qu'on me nomme Çāṇavāsa. »

(Les *bhikṣu*) demandèrent encore : « Les actions du temps passé, qu'est-ce que cela signifie? » Le Vénérable répondit : « Jadis, dans la ville de *Po-lo-nai* 波羅奈 (Vārāṇasī), il y avait un chef de marchands. Avec cinq cents marchands il entreprit un voyage sur mer. Ils virent un Pratyeka-buddha qui était malade. Alors le chef des marchands ainsi que les autres marchands s'arrêtèrent. Suivant les préceptes de la médecine, ils soignèrent le

Pratyeka-buddha en lui faisant prendre des bouillons chauds
17a et des médicaments. Le Pratyeka-buddha guérit peu à peu. Or le Pratyeka-buddha portait des vêtements de *çaṇa*. Alors le chef des marchands consulta le Pratyeka-buddha et, désirant lui donner un vêtement de laine, il dit au Pratyeka-buddha : « Quittez maintenant cet habit de chanvre et mettez l'habit de laine que voici. » Le Pratyeka-buddha répondit : « C'est avec cet habit que j'ai quitté le monde et c'est aussi avec cet habit que j'ai trouvé la voie. Maintenant c'est avec cet habit de chanvre que j'entrerai dans le *nirvāṇa*. » Le chef des marchands dit : « Je vous prie, ô Vénérable, de ne point entrer dans le *nirvāṇa* et d'aller sur mer avec moi. De retour au pays, après la traversée, je vous donnerai, ô Vénérable, jusqu'à la fin de vos jours, la nourriture et une couche et des remèdes pour les maladies. » Le Pratyeka-buddha répondit : « Maintenant je ne puis aller sur l'océan. Mon fils, réjouissez-vous. Vous acquerrez de grands mérites. » Alors, en présence du chef des marchands, il prit son essor dans l'espace et, ayant opéré toutes sortes de transformations, il entra dans le *parinirvāṇa*.

« Le chef des marchands de ce temps-là c'est moi-même. Quand j'eus achevé de faire les offrandes aux *çarīra* de ce Pratyeka-buddha, je produisis cette pensée : « Puissé-je à l'avenir rencontrer un saint maître et acquérir des mérites encore plus grands, cent, mille et dix mille fois plus grands que ceux qu'a obtenus mon maître actuel! Puissé-je, à l'avenir, dans le lieu où je renaîtrai, avoir les mêmes principes de conduite que ce Pratyeka-buddha et porter même des vêtements semblables aux siens! » A cause de ce vœu, j'étais vêtu d'habits de chanvre en naissant et j'en ai constamment porté jusqu'au jour où je suis sorti du monde. Jusqu'à la destruction de mon corps sur le bûcher, je suis autorisé à porter ces vêtements. »

Alors (les *bhikṣu*) demandèrent : « Vous êtes autorisé à porter ces vêtements! Que voulez-vous dire? » Çāṇavāsa

répondit : « Quand j'ai reçu l'ordination, j'ai demandé l'autorisation de porter ces vêtements jusqu'à la destruction de mon corps. C'est pour cette raison qu'on me désigne comme autorisé. » Les mahallaka dirent : « Vous êtes bien nommé. »

Le vénérable Çāṇavāsa se rendit par étapes dans le royaume de Mathurā. Sur le mont Urumuṇḍa, il s'assit, les jambes croisées. Or sur cette montagne il y avait deux dragons qui étaient frères et qui habitaient ensemble, avec leur entourage de cinq cents personnes. Le vénérable Çāṇavāsa fit cette réflexion : « Si je ne provoque la colère de ces dragons, ils n'apparaîtront jamais. » Alors Çāṇavāsa opéra des transformations surnaturelles et fit trembler le mont Urumuṇḍa. Les dragons furieux déchaînèrent aussitôt un terrible ouragan de vent et de pluie qui se précipita vers l'endroit où se tenait le Vénérable. Alors le Vénérable entra dans le *samādhi* de la Bienveillance. Par la vertu du *samādhi* de la Bienveillance, le venin, l'eau et le feu ne purent causer aucun mal. Et tout se passa comme pour le vénérable Madhyāntika lorsqu'il dompta le dragon. Les dragons eurent conscience de l'avenir; ils produisirent une pensée de foi et ils dirent au Vénérable : « Que voulez-vous nous ordonner? » Le Vénérable répondit : « Permettez-moi de faire ici une demeure pour le Saṃgha. » Les dragons dirent qu'ils ne le permettraient point. Le Vénérable Çāṇavāsa dit : « Le Buddha a prédit qu'après son *nirvāṇa* il y aurait sur le mont Urumuṇḍa un *araṇya* nommé Naṭa-Bhaṭīya 那羅跋利吒 et que ce serait le premier (lieu) pour s'asseoir en *dhyāna*. » Les dragons dirent : « Est-ce bien ce que le Buddha a prédit? » Çāṇavāsa répondit : « Oui, vraiment. » Les dragons dirent : « Si c'est ce que le Buddha a prédit, nous déférons à votre désir. » Le Vénérable, entrant dans l'extase, contempla (en se demandant) si le *dānapati* était déjà né. Alors, sachant qu'il était né, Çāṇavāsa, au matin, mit son manteau, prit son bol et entra dans la ville de Mathurā.

Progressivement, en mendiant sa nourriture, il arriva sur le seuil des maîtres de maison Naṭa et Bhaṭa. Il dit aux maîtres de maison : « Donnez-moi de l'argent. Je désire maintenant établir un *araṇya* sur le Mont Urumuṇḍa. » Les maîtres de maison dirent : « Pour quelle raison vous donnerions-nous de l'argent? » Il répondit : « Le Buddha a fait cette prédiction : Après mon *nirvāṇa*, dans le royaume de Mathurā, il y aura deux frères, (fils) d'un chef de famille, nommés l'un Naṭa, l'autre Bhaṭa. Sur le Mont Urumuṇḍa, ils établiront un *araṇya*. Le lieu où ils iront s'appellera Naṭabhaṭīya. » Les maîtres de maison dirent : « Est-ce la prédiction du Buddha? » Il répondit : « C'est la prédiction du Buddha. » Alors les maîtres de maison donnèrent de l'argent et, sur cette montagne, on fit une demeure pour le Saṃgha qu'on appela l'ermitage Naṭabhaṭīya (1).

Çāṇavāsa entrant dans l'extase contempla (en se demandant) si le maître de maison *Kiu-t'i* 鞠提 (Gupta) (2) était déjà né. Il vit qu'il était déjà né. Il contempla encore en se demandant si le fils de Gupta était né. (Il vit) que (Gupta) n'avait pas encore d'enfant. Peu à peu il instruisit, convertit Gupta et le fit se tourner vers la Loi du Buddha. Lorsque le Vénérable Çāṇavāsa s'occupait à le convertir, c'est accompagné de nombreux *bhikṣu* qu'il se rendait dans sa maison. Peu à peu le nombre de ceux qui l'accompagnaient diminua, et ainsi de suite, si bien qu'il y vint absolument seul : « Vénérable! lui dit le maître de maison, n'y a-t-il pas un seul *bhikṣu* pour vous accompagner jusque chez moi? » Il répondit : « Nous n'avons personne pour nous escorter et nous servir; mais si quelqu'un ayant la foi est content de sortir du monde, qu'il nous accompagne

(1) A partir d'ici, cf. *Divyāv.* p. 351 et suiv. et Burnouf, *Introduction*, p. 146—148.

(2) A. W. K. : *Ki-to* 笈多. La transcription de A. W. Tch. suggère une finale en i.

et marche à notre suite. » Gupta dit : « Mon corps est attaché aux choses profanes ; je suis incapable de sortir du monde et de marcher à votre suite. Si j'ai un fils, je le ferai sortir du monde et il vous servira. » Le Vénérable dit : « Retenez bien ces paroles ; gardez-vous de les oublier ! » Par la suite, Gupta engendra un fils nommé *A-che-po-kiu-to* 阿矢波鞠多 (Açvagupta) (1). Peu à peu il grandit. Le Vénérable dit (à Gupta) : « Auparavant vous m'avez promis, si vous aviez un fils, de me le donner. Maintenant que vous avez un fils, il faut me le donner et l'autoriser à sortir du monde. » Il répondit : « Je n'ai qu'un seul fils ; je ne puis vous le donner. Si j'ai un autre fils, je vous le donnerai. » Le Vénérable approuva. Plus tard, (Gupta) engendra un fils nommé *T'an-ni-kiu-to* 檀泥鞠多 (Dhanigupta ?) (2). Peu à peu il grandit. Le Vénérable dit : « Auparavant vous m'avez promis, si vous aviez encore un fils, de me le donner. Maintenant que vous avez ce fils, vous devez me le donner et l'autoriser à sortir du monde. » Gupta répondit : « L'un de mes fils doit veiller sur mes biens ; l'autre doit amasser (3) des biens au dehors. Si j'ai encore un troisième fils, je vous le donnerai, ô *a-chö-li* 阿闍黎 *ācārya* ! » Le Vénérable approuva. A quelque temps de là, (Gupta) engendra un troisième fils extraordinairement bien fait, qui était supérieur aux hommes et ressemblait aux dieux. On lui donna le nom de *Yeou-po-kiu-to* 優波鞠多 (Upagupta). Peu à peu il grandit. Il s'occupait à vendre des parfums, se montrait d'une honnêteté scrupuleuse et son négoce lui procurait de grands bénéfices. Le Vénérable contempla (en se deman-

(1) *Divyāv.* : Açvagupta ; A. W. K. : *A-po-ki-to* 阿波笈多 [traduit par « pas bien gardé »] (Apagupta).

(2) *Divyāv.* Dhanagupta ; A. W. K. : *T'o-na-ki-to* 陀那笈多 (Dhanagupta).

(3) A. W. Tch. garantit la correction : *saṃcayiṣyati* proposée par les édit. du *Divyāv.* (mss. : *saṃçayiṣyati*).

dant) si Gupta avait engendré un fils. Il vit qu'il avait engendré un fils et il se rendit alors chez Gupta : « Auparavant, lui dit-il, tu m'as fait cette promesse que, si tu avais un troisième fils, tu consentirais à me le donner. Maintenant que tu as ce fils, tu dois me le donner et l'autoriser à
17b sortir du monde. » Gupta dit : « Si cela ne tarit pas mes bénéfices, je vous le donnerai, ô Vénérable, pour que vous le sauviez et le fassiez sortir du monde. » A ce moment, Māra le roi (des démons) invita partout (les gens) du royaume de Mathurā à se rendre chez Gupta pour y faire des achats. Sur l'invitation de Māra, il y eut une foule d'acheteurs et (Gupta) réalisa de très grands profits. Le Vénérable (Çāṇa)vāsa se rendit auprès d'Upagupta. Celui-ci vendait des parfums au marché. Le Vénérable le voyant, lui dit : « Mon fils, dans ton négoce, as-tu des pensées pures ou impures? » Upagupta répondit : « Je ne sais. Qu'appelle-t-on des pensées pures? Qu'appelle-t-on des pensées impures? » Le Vénérable (Çāṇa)vāsa dit : « Quand les hommes (1) ressentent les uns pour les autres de la convoitise, de la passion, de la colère, cela s'appelle : des pensées impures. Quand leurs rapports en sont exempts, cela s'appelle : des pensées pures. Étant ainsi capable, ô mon fils! de connaître l'origine de vos pensées, si la cause de votre pensée est mauvaise, placez à gauche un caillou noir; si la cause de votre pensée est bonne, placez à droite un caillou blanc. » Et il enseigna à [Upa]gupta la méditation sur le Buddha (*buddha-anusmṛti*) et la contemplation de ce qui est impur. Le premier jour il y eut deux fois plus de cailloux noirs que de cailloux blancs. Le deuxième jour, il y eut autant de cailloux noirs que de blancs. Et ainsi de suite, progressivement, jusqu'à ce qu'il n'y eut plus que des (cailloux) blancs sans (cailloux) noirs, rien que de bonnes pensées sans pensées mauvaises, rien que des décisions conformes à la Loi sans décisions contraires à la Loi.

(1) Je suis la leçon de 2 éditions chinoises : 人 au lieu de 汝.

Il y avait dans la ville de Mathurā une courtisane nommée *P'o-siu-ta-to* 婆須達多 (Vāsavadattā) (1). Sa servante acheta des parfums chez Upagupta. La courtisane lui dit en colère : « Tu es allée voler! Où t'es-tu procuré en si grande quantité ces excellents parfums? » Elle répondit : « Maîtresse, je n'ai certes pas volé. Le fils de Gupta nommé Upagupta est un homme excellent et juste qui trafique selon la Loi. » Alors la courtisane conçut une pensée de désir pour Upagupta. Elle chargea sa servante d'aller dire à Upagupta : « Ma maîtresse n'a pas besoin (de cadeaux), mais elle désire avoir avec vous une entrevue. » (Upa)gupta répondit : « Ce n'est pas le moment de nous voir. » Jusqu'alors il était de règle que la courtisane Vāsavadattā reçût cinq cents pièces d'or pour passer la nuit avec un homme. La courtisane envoya de nouveau sa servante dire à (Upa)gupta : « Je n'ai pas besoin d'un seul denier. Venez seulement quelques instants pour que j'aie une entrevue avec vous. »

Or il y eut un fils de grande famille qui vint d'abord pour passer la nuit avec la courtisane. Et il y eut un chef de marchands des contrées du nord qui arriva dans le royaume de Mathurā avec de grands bagages et des objets précieux. Ce chef de marchands demanda aux gens : « Dans cette ville, quelle est la première des courtisanes? » On lui répondit : « C'est la courtisane Vāsavadattā qui est la première de toutes. Elle reçoit cinq cents pièces d'or pour passer une seule nuit avec un homme. » Le chef de marchands ayant entendu ces paroles, prit cinq cents pièces d'or, mit de beaux vêtements et un collier et se rendit chez la courtisane. Alors cette courtisane, parce qu'elle convoitait les cinq cents pièces d'or de ce marchand, tua le fils de grande famille et l'enterra dans sa maison. L'entourage

(1) *Divyāv.* : Vāsavadattā; A. W. K. : *P'o-so-p'o ta-to* 婆娑婆達多 (Vāsavadattā). La transcription de A. W. Tch. s'explique peut-être par un prâkrit où *-ava-* se contractait normalement en *-o-* (cf. *olambana* pour *ava°*, *hoti* pour *chavati*, etc.).

du fils de famille poussa les recherches jusque dans la maison de la courtisane et trouva (le cadavre) en creusant le sol. Si bien qu'on déclara au roi ceci : « La courtisane Vāsavadattā a mis à mort un fils de famille. » Le roi dit : « Qu'on saisisse la courtisane Vāsavadattā. Qu'on lui tranche les oreilles et le nez; qu'on lui coupe les mains et les pieds et qu'on la jette au cimetière. » Upagupta ayant appris ces choses, prononça ces paroles : « Jadis, dans le renom de sa beauté, cette fille me fit appeler parce qu'elle désirait le plaisir. Maintenant qu'on lui a rogné les oreilles et le nez et qu'on lui a coupé les pieds et les mains, puisque le désir l'a quittée, c'est bien le moment (d'aller la voir). Au début, quand dans ses vêtements et ses parures, elle respirait la convoitise et la passion, il ne convenait pas d'y aller. Maintenant qu'elle est délivrée de la convoitise et de la passion, il faut aller la voir là-bas. »

Upugupta, suivi d'un serviteur, se rendit au cimetière. La servante (de Vāsavadattā), en reconnaissance d'anciens bienfaits, écartait pour elle les oiseaux. Elle dit à sa maîtresse : « Upagupta vient. » La courtisane dit à la servante : « Ramasse mes oreilles, mon nez, mes mains et mes pieds; rapproche-les et ayant rassemblé le tout, recouvre-le d'une étoffe de laine. » Upagupta se tint debout devant elle. Vāsavadattā dit à Upagupta : « Au temps où je vivais en paix, j'ai envoyé quelqu'un t'appeler et tu as dit que ce n'était pas le moment. Aujourd'hui que je suis dans le malheur et que mon corps est mutilé, pourquoi viens-tu me voir? » Le Vénérable (Upa)gupta répondit : « Ma sœur, ce n'est point en vue des choses de la passion que je suis venu près de toi. C'est parce que je veux te faire connaître le véritable aspect de la passion que je suis venu. Ceux qu'aveuglaient la convoitise et le désir ne voyaient pas ton véritable aspect. Jadis, par ta beauté, tu abusais le monde. Maintenant tu as repris ton aspect véritable et originel : un mince épiderme te

recouvre; le sang arrose la boue des chairs; mille nerfs s'y entrelacent; mille vaisseaux pénètrent dans les graisses. A voir le dehors, (ce corps) semble beau; au dedans, il est plein de choses impures. Au dehors des parfums empruntés le voilent d'une vapeur; au dedans il est plein d'impuretés et d'émanations fétides; la sueur, les larmes (1), les liquides fétides le baignent et il en est enveloppé. Ainsi tu peux entendre ces paroles du Buddha : « Le désir peut engendrer la crainte, la tristesse, la colère. Par centaines de mille, les maux procèdent de la convoitise et de la concupiscence. Les désirs sont blâmés par le Sage. Si l'on peut écarter l'impureté du désir, alors on obtient la Délivrance. Celui qui suit la Voie exacte aux huit (sections) (*aṣṭāṅgika mārga*) atteint au Nirvāṇa. » La courtisane Vāsavadattā ayant entendu ces paroles, éprouva du dégoût et de l'aversion pour les trois mondes. Dans la Loi du Buddha, elle produisit une pensée de foi et de respect. Elle dit à Upagupta : « Le véritable aspect (des choses) est tel que vous le dites et conforme à la Loi proclamée par le Sage. Puissiez-vous avoir pitié de moi et m'exposer (cette Loi)! » Alors Upagupta exposa pour elle les quatre vérités (qui font tourner) la roue de la Loi : le dogme de la douleur, qui ressemble (à la brûlure) d'un fer rouge; le dogme de l'accumulation (de la douleur) qui (croît) comme un arbre vénéneux; le dogme de l'extinction (de la douleur) en supprimant la stupidité et les affections; la Voie sainte aux huit (sections); il les lui exposa en abrégé (2). Il (lui représenta) en outre ces maux semblables au poison, aux ulcères et aux abcès (qui sont) : le mal de la naissance, le mal de la vieillesse, le mal de la maladie, le mal de la mort, le mal de l'éloi-

(1) Dans tout cet épisode, les leçons des trois éditions chinoises sont en général préférables à celles de l'édition coréenne.

(2) Les « quatre vérités » sont résumées avec des allusions analogues dans un conte de la fin de l'*A-yu-wang-tchouan*.

gnement de ce qu'on aime, le mal de la réunion à ce qu'on déteste, le mal de demander sans obtenir, le mal des cinq fléaux abondants (1), le mal des austérités, le mal de la corruption. En résumé, (il lui fit voir) que tout ce qui prend naissance dans les trois mondes est également malheureux. Upagupta contempla (en se demandant si) la courtisane, (ayant vu) son corps sous son véritable aspect, était exempte de désir et si, voyant les vérités, elle était devenue *anāgāmin*. Vāsavadattā, ayant entendu la Loi, vit les vérités. Ayant obtenu de voir les vérités, elle célébra Upagupta en ces termes : « C'est bien! C'est bien! Voici qu'en fermant pour moi les trois voies mauvaises, vous m'avez ouvert la porte agréable qui donne accès au chemin du *nirvāṇa*. Maintenant je prends refuge dans le Buddha, dans la Loi et dans l'Assemblée. » Après qu'il eût exposé pour elle la Loi, Upagupta s'en retourna. Peu après son départ, Vāsavadattā mourut et elle renaquit parmi les *deva* Trayastriṃçat. Alors il y eut un esprit céleste qui dit aux gens de Mathurā : « Upagupta a exposé la Loi pour Vāsavadattā; elle est devenue *çrotāpannā* et, à sa mort, elle a obtenu de renaître parmi les *deva* Trayastriṃçat. » Entendant cela, les gens du royaume prirent le corps de Vāsavadattā et lui rendirent hommage de toutes les façons (2).

Or Çāṇavāsa se rendit chez Gupta et lui dit : « Donne-moi Upagupta pour que je le sauve et le fasse sortir du monde. » (Gupta) répondit : « Si je continue sans interruption à réaliser des bénéfices, je le laisserai sortir du monde. » Le Vénérable Çāṇavāsa, par la force de sa pénétration surnaturelle, fit en sorte que Gupta continua de réaliser

(1) Sur ces cinq fléaux, voir le Dictionnaire de Eitel à l'article *Pañca-dharma-kāya*.

(2) Ce dernier trait, commun à A.W.K. et à A.W.Tch., prouve que le culte des reliques des saints était pratiqué à Mathurā à l'époque de la rédaction de l'Açokāvadāna.

sans interruption des bénéfices. Gupta chaque jour évaluait son gain et, comme (ses bénéfices) étaient constants, il ne voulait pas laisser partir (Upagupta). Çāṇavāsa lui dit : « Le Buddha a fait cette prédiction concernant Upagupta : Cent ans après mon *nirvāṇa*, il fera œuvre de Buddha. Laisse-le donc aller, pour qu'il sorte du monde. » Alors Gupta consentit à le laisser sortir du monde. Le Vénérable Çāṇavāsa conduisit Upagupta à l'*araṇya* de Naṭabhaṭa. Il lui conféra l'ordination. Quand le *karma jñāpti-caturtha* fut achevé, (Upagupta) devint Arhat. Çāṇavāsa lui dit : « Le Buddha a prédit de toi : Cent ans après mon *nirvāṇa*, il y aura un *bhikṣu* nommé Upagupta. Bien qu'il n'ait pas les signes, il fera œuvre de Buddha. Parmi mes auditeurs, il sera le premier de ceux qui enseignent à s'asseoir en *dhyāna*. Voici précisément le temps. Fais donc œuvre de Buddha! » Upagupta dit : « Soit! J'accepte vos ordres. »

Upagupta voulut prêcher largement la Loi dans le royaume de Mathurā. Les habitants de ce royaume apprenant qu'Upagupta allait prêcher la Loi vinrent tous par centaines, par milliers, par myriades, et ils s'assemblèrent comme une nuée. Upagupta contempla (et se demanda) de quelle manière il était de règle de s'asseoir quand le Tathāgata prêchait la Loi. (Et il vit) que la foule assise (était disposée) en forme de demi-lune. Ce jour-là également il fit asseoir les quatre assemblées (*pariṣad*) en forme de demi-lune. Il contempla (en se demandant) comment le Buddha prêchait la Loi. (Et il vit) qu'auparavant le Buddha exposait le *çāstra* du Don, le *çāstra* des Défenses et le *çāstra* de la Naissance parmi les *deva* (1). (Il montrait) que le désir

(1) J'ai déjà suggéré (cf. *supra* p. 197) que ces trois *çāstra*, énumérés également dans le dernier chapitre de A. W. Tch. sont tardifs et probablement postérieurs à la rédaction de l'Açokāv. Le passage ci-dessus, évidemment tendancieux, a pour but de prouver l'ancienneté vénérable de ces *çāstra* qui auraient déjà été exposés par Çākyamuni lui-même! Mais A. W. K. ne dit rien de pareil au chapitre correspondant. Le passage en question paraît donc être une interpolation de même date que le dernier chapitre de A. W. Tch.

produit l'impureté, et que sortir du monde est l'essentiel. Et suivant la règle constante des Buddha, il exposait les quatre vérités saintes. Upagupta, de même que les Buddha qui ont successivement prêché la Loi, voulut exposer les quatre vérités. Alors Māra fit pleuvoir des perles véritables et des objets précieux; il corrompit et troubla les cœurs dans la multitude, de sorte que nul n'obtint la Voie. Le Vénérable Upagupta contempla (en se demandant) par qui cela était fait et il sut que c'était l'œuvre de Māra. Le jour suivant, sans y être invitées, de nombreuses personnes apprenant qu'il pleuvait des perles véritables et des objets précieux lorsqu'Upagupta prêchait la Loi, voulurent venir en ramasser. Pour cette raison, la foule vint nombreuse. Quand (Upagupta) prêcha la Loi pour la deuxième fois, il plut encore de l'or et des matières précieuses. Tant et si bien que personne n'obtint la Voie. Le Vénérable, entrant dans l'extase, contempla (en se demandant) par qui cela était fait. Il sut que c'était l'œuvre de Māra. Le troisième jour, les gens du royaume de Mathurā vinrent au complet et s'assemblèrent comme une nuée pour entendre le Vénérable prêcher la Loi. La première fois, il avait plu des perles véritables; la seconde fois, de l'or et des matières précieuses; le troisième jour, Māra, le roi (des démons) fit apparaître des filles célestes (Apsaras) qui, par leur musique divinement habile, séduisirent et troublèrent le cœur des humains. Ceux qui n'avaient pas encore obtenu la Voie furent tous séduits par cette musique céleste. Tant et si bien que personne n'obtint la Voie. Aussi Māra se réjouit-il fort et il prononça ces paroles : « Je puis réduire à néant la prédication d'Upagupta. » Le Vénérable Upagupta s'assit sous un arbre. Il entra dans l'extase et contempla (en se demandant) par qui cela était fait. Alors Māra fit une guirlande avec des fleurs de *man-t'o-lo* (*mandara*) et il la plaça sur la nuque d'Upagupta. Le Vénérable contempla (en se demandant) par qui cela était fait, et il sut que c'était l'œuvre de Māra. Le Vénérable Upagupta fit cette réflexion : « Māra,

à mainte reprise a gâté et troublé ma prédication. Pourquoi le Buddha ne l'a-t-il pas soumis? » Il contempla (en se demandant) quelle avait été à l'origine l'intention du Buddha. (Il sut que le Buddha) avait voulu que ce fût Upagupta 18b
qui le domptât, et que, pour cette raison, le Buddha ne l'avait point soumis.

Le Vénérable contempla (en se demandant) si le temps était venu où Māra devait être dompté et il sut que c'était précisément le temps. Le Vénérable Upagupta prit trois sortes de cadavres : en premier lieu un serpent mort, en second lieu un chien mort, en troisième lieu un homme mort; il métamorphosa ces trois sortes (de cadavres) en une guirlande de fleurs et se rendit auprès de Māra. Māra, le voyant, se réjouit et prononça ces paroles : « Upagupta lui-même ne se sent pas le maître en face de moi. » Alors Māra tendit la tête et reçut la guirlande fleurie. Upagupta lia les trois cadavres sur la nuque de Māra. Voyant les trois cadavres sur sa nuque, « Comment est-il possible, dit Māra, qu'on lie ces cadavres sur ma nuque? ». Le Vénérable dit : « Bien qu'il ne convienne pas à un *bhikṣu* de porter une guirlande de fleurs, tu m'en as pourtant fait porter une. De même, bien qu'il ne convienne pas de te lier des cadavres sur la nuque, je les y attache. Maintenant c'est à toi d'agir selon tes forces. Comment vas-tu faire à présent pour lutter avec un fils du Buddha? » Telles les vagues de l'Océan heurtant les Monts Malaya (1), ainsi Māra s'efforça d'arracher ces cadavres. Semblable à un moucheron qui voudrait déplacer le *Siu-mi* 須彌 (Sumeru), tel était Māra voulant écarter de sa nuque les cadavres. Furieux, il bondit dans l'espace et dit : « Bien que je ne puisse me délivrer moi-même, mes *deva* auront assez de force pour

(1) *Divyāv.* : Malaya. A. W. K. : *Mo-lo-ye* 摩羅耶 [traduit par 離垢 « Ecarter-souillure »] (Malaya). A. W. Tch. : édit. Yuan et Ming : *Mo-li* 摩黎 (Malaya); édit. coréenne et Song : *p'o-li* 頗黎 (*sphaṭika*, « cristal »).

ôter ceci. » Upagupta dit à Māra : « Que tu te tournes vers Brahma, Çakra *devānām-indra*, ou le *deva P'i-cha-men* 毗沙門 (Vaiçramana), vers le *deva Mo-hi-cheou-lo* 魔醯首羅 (Maheçvara) (1) ou le *deva P'o-leou-na* 婆樓那 (Varuṇa), même en entrant dans un grand feu, tu ne pourrais le consumer, même en entrant dans la mer, tu ne pourrais le dissoudre. Si ces *deva* et les autres voulaient dénouer tes liens, ils ne pourraient y réussir. »

Là-dessus Māra, le roi (des démons), sans tenir compte des paroles du Vénérable, se rendit aussitôt auprès de ces *deva* pour les prier de dénouer ses liens. Mais ces *deva* et les autres lui dirent tous : « Nous ne pouvons. » Et ainsi de suite, si bien qu'arrivé auprès de Brahma, il joignit les mains et dit : « Ecarte ceci en ma faveur. » Brahma répondit : « Ce qu'a fait ce disciple du Bhagavat aux Dix-forces (Daçabala), moi dont la force est minime, je ne pourrai jamais le défaire. C'est comme le *P'i-lan* 毗嵐 (2) ; un vent violent ne peut l'emporter. Plutôt suspendre le Sumeru avec une fibre de lotus que vouloir délier ce lien. » Māra dit à Brahma, le roi (des *deva*) : « Si tu ne peux me délivrer, en qui prendrai-je refuge ? » « Prends vite appui sur Upagupta, dit Brahma, le roi (des *deva*), et tu pourras alors obtenir la délivrance. Si la terre t'a fait choir, appuie-toi sur la terre pour te relever. Si tu ne prends pas appui sur lui, il ruinera les plaisirs que tu goûtes dans le ciel ; il ruinera tous tes plaisirs renommés et nobles. » Māra voyant qu'un disciple du Tathāgata était plus puissant que Brahma, le roi des *deva*, manifesta son respect en ces termes : « La puissance du Buddha, qui pourrait la mesurer ? S'il voulait exercer sur moi sa colère, que ne pourrait-il faire ? C'est par pitié que le Grand Compatissant n'exerce pas sur moi sa colère.

(1) A.W.K. : *Mo-hi-cheou-lo* 摩醯首羅.

(2) Les 3 éditions chinoises ont *P'i-lan* 毗藍. C'est le Velāma du pali.

C'est d'aujourd'hui seulement que je connais le Tathāgatha, le Grand Compatissant parfait, le Grand Bienveillant accompli, qui a obtenu la vraie Délivrance. L'ignorance (*avidyā*) m'aveuglait. En tous lieux je le molestais. Néanmoins le Buddha bienveillant, compatissant et juste ne m'adressa jamais de paroles mauvaises. » Ayant reçu les avis de Brahma, le roi (des *deva*), (Māra) aussitôt fut exempt de pensées malveillantes et orgueilleuses; il se rendit auprès d'Upagupta et toucha le sol avec les cinq parties de son corps. S'étant prosterné à deux genoux, il joignit les mains et dit au Vénérable : « Maître, ne le savez-vous pas? Je voulus causer de nombreux ennuis au Tathāgata (depuis le temps qu')il était sous l'arbre de Bodhi jusqu'à son entrée dans le *nirvāṇa*. » Le Vénérable demanda : « Que fîtes-vous? » Il répondit : « Jadis, quand le Buddha mendiait sa nourriture dans un village de brahmanes (1), je voilai l'esprit de la multitude et il ne trouva pas à manger. C'est pourquoi il récita cette *gāthā* :

Ceux qui se réjouissent sans être dans l'abondance ont le corps paisible, léger et dispos. Si l'on peut, à l'égard du boire et du manger, ne pas former de pensée cupide, l'esprit ne cesse d'être joyeux, tout comme les *deva* Eclat-Son 光音 (Ābhāsvara) (2).

En outre, sur le mont *K'i-chö-kiue* 耆闍掘 (Gṛdhrakūṭa), je pris la forme d'un grand bœuf qui détruisit les *pātra* de cinq cents *bhikṣu*. Seul le *pātra* du Buddha s'envola dans l'espace. De plus, à un autre moment, je pris la forme d'un dragon et, pendant sept jours et sept nuits, j'enserrai dans mes replis le corps du Buddha. Quand le Buddha se coucha (avant) son *nirvāṇa*, je fis apparaître cinq cents chars qui troublèrent et souillèrent l'eau du fleuve en sorte que le Buddha ne put en boire. Bref, j'allai jusqu'à le molester de cent façons. Le Tathā-

(1) A. W. K. ajoute : « dans le royaume de *So-lo* 娑羅. » *Divyāv.* : *çālāyāṃ*.

(2) Cette stance manque au *Divyāv.* et à A. W. K.

gata poussa la bonté et la compassion jusqu'à éviter de me montrer du mépris ou de me blesser par une seule parole mauvaise. Vous qui êtes Arhat, vous n'avez ni commisération ni patience puisque vous me blessez et me bafouez en présence des *deva*, des hommes et des *a-sieou-lo* 阿修羅 (*asura*). » Upagupta répondit : « *Po-sun* 波旬 (Pāpiṣṭha) tu n'y entends rien! Tu me compares au Tathāgatha, moi Auditeur! Il ne faut pas égaler un grain de moutarde à ce Sumeru, ni l'éclat du lampyre à celui du soleil et de la lune, ni une goutte d'eau à l'océan. La grande miséricorde du Tathāgata, les Auditeurs ne l'ont point en partage. Le Buddha est le Grand miséricordieux; c'est pourquoi il ne t'a point puni. Les Auditeurs sont inférieurs au Buddha; c'est pourquoi je te punis. » Māra dit : « En retour des ennuis que je lui ai causés depuis le temps (où il était) le *ṛṣi* Qui-supporte-l'outrage (Kṣāntivādin) jusqu'à ce qu'il devînt le Buddha, pour quelle raison m'a-t-il toujours montré de la miséricorde sans me causer aucun dommage? » (Upagupta) répondit : « A cause de ta méchanceté, tu as formé de mauvais desseins à l'égard du Buddha. Bien que ces crimes se soient accumulés, le Buddha ne
19a t'a fait aucun mal. Pourquoi cela? C'est qu'il voulait me laisser (le soin) de te soumettre, en sorte que tu obtins ses à l'égard du Buddha des sentiments de foi et de respect, et qu'à cause de ces sentiments, tu ne tombasses point dans l'enfer, parmi les démons affamés (*preta*) ou les animaux domestiques. C'est pour ces raisons qu'au début, il ne t'a pas adressé une seule parole blessante, et qu'il a sans cesse nourri pour toi des sentiments de miséricorde. Par des procédés bons et ingénieux, le Buddha a voulu t'amener à éprouver pour lui des sentiments de foi et que, par l'effet de ce peu de foi, tu fusses capable d'obtenir le *nirvāṇa*. Bref, si tu éprouves à l'égard du Buddha un peu de foi, par ce sentiment de foi tu seras purifié des crimes nombreux dont, jadis et jusqu'à présent, (tu t'es rendu coupable) en molestant le Buddha, et tous ces crimes

seront éteints. » Quand Māra entendit ces paroles, il fut agité de corps et d'esprit (1). Semblable à l'arbre fleuri *kia-t'an* 迦曇 (*kadamba*) (2) qui (frissonne) depuis les racines et le tronc jusqu'aux branches, Māra, le roi (des démons) se réjouit et, sur tout son corps, le poil se dressa. « Le Buddha, dit-il, est le Grand Bienveillant. Depuis (le temps qu'il était assis) sous le roi des arbres jusqu'à (son entrée dans) le *nirvāṇa*, il a été pour moi bon et indulgent. Semblable à des parents qui pensent (aux torts) d'un fils, il pardonne les fautes que j'ai commises depuis le commencement. » Māra, le roi (des démons), éprouva un sentiment de joie à l'égard du Buddha et de la Loi. Alors il se leva, joignit les mains et dit au Vénérable : « Vous avez pu me faire éprouver un sentiment de joie (à l'égard du Buddha et de la Loi). C'est de votre part un grand bienfait. Il vous faut aujourd'hui me délivrer de ces trois cadavres. » (Le Vénérable) répondit : « Je dois d'abord conclure un accord avec toi ; après quoi je les enlèverai en ta faveur. A partir de ce jour et jusqu'à l'extinction de la Loi, il ne t'est plus permis de molester les *bhikṣu*. » Māra dit : « J'accepte vos ordres. » (Upagupta) dit en outre à Māra : « Il faut encore que tu fasses autre chose en ma faveur. Bien que j'aie déjà vu le corps de la Loi (*dharmakāya*) du Tathāgata, je n'ai pas vu le corps (*rūpakāya*) merveilleusement beau du Tathāgata. Fais paraître pour moi le beau corps du Buddha en sorte que j'éprouve un sentiment de respect et d'affection. Si tu fais cela, le renom en sera très grand. » (Māra) répondit : « O Vénérable ! je vais également conclure d'abord un accord avec vous. Lorsque je ferai paraître le corps du Buddha, gardez-vous

(1) L'expression 踊躍 fréquente dans les textes bouddhiques signifie proprement « bondir, trépigner » et c'est ainsi qu'elle est rendue généralement en français. La phrase ci-dessus prouve que ces mots peuvent être pris également au figuré au sens de « être ému, troublé, agité ».

(2) A. W. K. : « semblable à la fleur *ko-t'an-p'o* 歌曇婆 (*kadamba*) ». *Divyāv.* : *kadambapuṣpavat.*

de vous prosterner devant moi. Pour quelle raison? C'est que je ressemblerais à (la plante) *i-lan* 伊蘭 (*eraṇḍa*) piétinée par les grands éléphants quand l'arbre où elle pousse est mort. » (1) Le Vénérable dit : « Soit! je ne me prosternerai pas devant toi. » Māra dit : Attendez un peu que j'entre dans la forêt. Jadis j'ai déjà mystifié le maître de maison *Cheou-lo* 首羅 (Çūra) en prenant l'aspect du Buddha. Ce que j'ai fait alors, je vais maintenant le faire pour vous. » Alors le Vénérable lui retira les trois cadavres. Le Vénérable Upagupta conçut l'idée du Buddha. Alors Māra entra dans la forêt et prit par métamorphose le corps du Buddha. Il produisit le corps du Buddha avec ses signes, de même qu'on le peint avec des couleurs variées sur de fines étoffes de coton neuves. On n'aurait pu se lasser de le regarder. Ayant pris l'aspect du Buddha, il fit apparaître à sa droite l'image de Çāriputra; à sa gauche, Mahāmaudgalyāyana (2); Ānanda en arrière; Mahākāçyapa, Aniruddha, Subhūti, etc.; les 1250 grands Arhat qui l'entouraient et l'escortaient sortirent successivement de la forêt et s'approchèrent d'Upagupta. A ce moment, le Vénérable se leva, joignit les mains, entra dans la contemplation, et prononça cette *gāthā*:

Hélas! l'impermanence impitoyable a pu ruiner ces formes merveilleuses et sublimes.

Tel était le corps du Buddha et il a été ruiné par l'impermanence. Extrêmement ému de corps et d'esprit, la pensée fixée sur la notion du Buddha, le Vénérable joignit les mains et récita ces *gāthā*:

(1) A. W. K. : « De même, les pousses de (la plante) *i-lan* 伊蘭 (*eraṇḍa*) bien que la main ne puisse les atteindre, sont (néanmoins) emportées par la défense des éléphants. » Le texte du *Divyāv.*, probablement conforme à A. W. K., est très altéré. Il faut peut-être lire à la fin de la phrase : *uduhyante gajair eraṇḍa-vṛkṣa-aṅkurāḥ.*

(2) L'édit. coréenne place Mahāmaudgalyāyana à droite et Çāriputra à gauche. J'ai préféré la leçon des trois éditions chinoises qui est d'ailleurs confirmée par le *Divyāv.* et A. W. K.

O bonheur! des actions pures ont pu réaliser ce fruit merveilleux. Ce n'est point le dieu Souverain (Īçvara) qui l'a produit; ce n'est pas non plus sans cause qu'il a été fait. Son visage par sa beauté ressemble à la fleur de lotus. Ses yeux sont purs comme un joyau brillant. Il est plus parfait que le soleil et la lune. Il est aimable plus qu'une forêt fleurie. (Sa sagesse) est profonde comme l'Océan. Il demeure en paix comme le Sumeru. Son éclat prestigieux est supérieur à celui du soleil. Sa démarche digne est comparable à celle du lion. Son regard est comme celui du roi des bœufs. (Son corps) a la couleur de l'or brun. Pendant des centaines de mille *kalpa* incommensurables, il a purifié et perfectionné ses actes, ses paroles et ses pensées; c'est pourquoi il a obtenu ce corps merveilleux et sublime. Ses ennemis eux-mêmes se réjouissent à sa vue; à plus forte raison, ne dois-je pas le vénérer!

Quand le Vénérable eut récité ces *gāthā*, la contemplation du Buddha lui fit oublier ses engagements antérieurs. Alors soudain il se prosterna (en touchant le sol) avec les cinq parties de son corps et il adora (le Buddha). Māra lui dit : « O Vénérable! pourquoi manquer à la parole donnée? » Le Vénérable demanda : « Comment manqué-je à la parole donnée? » Māra dit : « Vous avez promis de ne pas vous prosterner devant moi. Pourquoi maintenant vous prosternez-vous en touchant la terre avec les cinq parties de votre corps? » Le Vénérable dit : « Je sais que Bhagavat sans supérieur (*anuttara*) est entré dès longtemps dans le *nirvāṇa*. (Mais) voir cette figure c'est tout de même que voir le Buddha. C'est pour le Buddha que je me suis prosterné; je ne me suis pas prosterné pour toi. » Māra dit : « Mes yeux ont vu que tu te prosternais pour moi; pourquoi le nier? » Le Vénérable répliqua : « Ecoute-moi. Je n'ai pas manqué à la parole donnée et je ne me suis pas davantage prosterné vers toi. De même que si l'on façonne avec de l'argile ou du bois la statue d'un *deva* ou celle du Buddha, c'est par respect pour le deva ou le Buddha qu'on se prosterne

devant eux, et on ne se prosterne pas pour l'argile ou le bois; de même, je n'ai pu contenir la joie de mon cœur en voyant le Buddha, c'est pourquoi je me suis levé et je me suis prosterné, mais ce n'est point en considération de toi que je me suis prosterné devant toi. » Alors Māra reprit sa forme primitive, et s'étant prosterné pour honorer le
19b Vénérable, il retourna au ciel.

Le quatrième jour, se souvenant des bienfaits dont l'avait comblé le Vénérable en personne, Māra descendit du ciel (et fit cette proclamation) : « Que ceux qui veulent supprimer leur misère, que ceux qui veulent renaître parmi les *deva*, que ceux qui veulent obtenir le *nirvāṇa*, se rendent auprès du Vénérable Upagupta. Que ceux qui n'ont pas entendu le Tathāgata, le Grand Compatissant, prêcher la Loi se rendent aussi auprès du Vénérable Upagupta. » La nouvelle s'étant répandue dans la population de la ville de Mathurā que le Vénérable Upagupta avait réussi à dompter Māra, une multitude d'Anciens et d'hommes du peuple vinrent par milliers et par myriades auprès du Vénérable. Voyant cette foule, le Vénérable la rassembla. Alors il monta sur le siège du lion et prêcha de toute façon la Loi merveilleuse en sorte que les êtres vivants, par centaines de mille, obtinrent la Voie de *çrotāpanna* et de *sakṛdāgāmin*, et que dix-huit mille hommes sortirent du monde et obtinrent la Voie d'Arhat. (Et il dit) : « Que sur le mont Urumuṇḍa, on fasse une cellule large de deux toises, quatre (pieds) et longue de trois toises, six (pieds) (1). Que ceux qui, sous ma direction, deviennent *arhat*, prennent tous une fiche longue de quatre pouces et la déposent dans la cellule. » (2) En un mois, dix-huit mille fiches furent

(1) La toise 丈 valant dix pieds 尺, ces chiffres sont conformes à ceux donnés plus haut (p. 309). A. W. K. dit : « une fosse longue de dix-huit coudées 肘, large de douze coudées », ce qui revient au même puisque 肘 vaut deux 尺.

(2) Ceci paraît être une survivance d'un mode de computation primitif. De même, pour comparer le nombre de ses bonnes pensées et

jetées dans la cellule. Ainsi le renom du Vénérable emplit le Jambudvīpa. Chacun dit : « Dans le royaume de Mathurā se trouve Upagupta. Le Buddha a prédit qu'il serait le premier de ceux qui enseignent à s'asseoir en *dhyāna.* » (1)

Le Vénérable Çāṇavāsa ayant sauvé Upagupta et lui ayant transmis la Loi, se souvint d'avoir entendu cette prédiction (de la bouche) du Buddha : « Dans le royaume de *Ki-pin*, on s'assied en *dhyāna* sans obstacle. En ce qui concerne les lits de repos et les cellules, c'est le premier (lieu). (Le climat) y est froid et sain. » (2) Le Vénérable Çāṇavāsa ayant transmis la Loi se rendit dans ce (royaume de) *Ki-pin.* Il entra en *dhyāna*; réjoui et content, il récita cette *gāthā* : (3)

celui des mauvaises, Upagupta comptait avec des tablettes (*paṭṭikā*) de deux couleurs (v. *Divyāv.* p. 352). Dans le Vinaya des Mūla-Sv., au récit du Premier Concile, quand Kāçyapa énumère les fautes d'Ānanda, il dit après chaque faute : « Il faut jeter une fiche. » Des procédés analogues sont encore en usage chez les peuples non civilisés.

(1) Dans un ouvrage bien ordonné, ce récit des premières conversions dues à Upagupta devrait naturellement précéder le tableau des nombreuses conversions effectuées par ce patriarche et dont les circonstances sont longuement relatées dans une série d'*avadāna* (voir *infra,* Chapitre VIII). Or entre les premières conversions et les suivantes, A. W. Tch. intercale un passage relatif à Çāṇavāsa qui ne se raccorde ni à ce qui précède ni à ce qui suit. Il est probable que ce passage est interpolé et que dans l'*Açokāvadāna* primitif, le tableau des conversions effectuées par Upagupta suivait immédiatement l'épisode qu'on vient de lire. On verra plus loin que divers indices sont de nature à fortifier cette conjecture.

(2) La prédiction du Buddha relative au *Ki-pin* est souvent rapportée en des termes un peu différents. Cf. *supra* p. 311.

(3) Le voyage de Çāṇavāsa au *Ki-pin* est relaté à la même place dans A. W. K. (*Tripiṭ* éd. Tōk. XXIV, 10, p. 56[a]). Le récit y est un peu plus développé que dans A. W. Tch. et forme un court *avadāna* sous le titre : « Çāṇavāsa trouve la Voie ». Cet *avadāna* nous apprend que Çāṇavāsa serait devenu Arhat et aurait obtenu la Délivrance « dans une grotte » du *Ki-pin.* Comme on vient de le suggérer dans la note 1, ces indications ne sont pas à leur place, car tandis qu'Upagupta était déjà dans toute sa gloire, son maître Çāṇavāsa était depuis longtemps Arhat. La raison de cette interpolation est d'ailleurs évidente. On lit au paragraphe précédent qu'Upagupta, l'apôtre de Mathurā, était « le premier de ceux qui

Vêtu d'habits de *çaṇa*, j'ai réalisé les cinq branches du *dhyāna*. Assis en *dhyāna* sur les rochers à pic des montagnes et dans les ravins déserts, je médite. Qui donc ne supporterait (ainsi) le vent et le froid? (1) L'Arhat Çāṇa(vāsa), son esprit excellent a obtenu la Délivrance, son esprit a obtenu la sapience souveraine (2).

Le Vénérable Upagupta demeurait dans le royaume de Mathurā, sur le mont Urumuṇḍa, dans l'*araṇya* de Naṭabhaṭa. Sur cette montagne, il y avait une vieille tigresse qui mit bas deux petits. Ne trouvant pas à manger, la vieille tigresse mourut alors et les deux petits, perdant leur mère, furent plongés dans une extrême misère. Le Vénérable Upagupta se rendit à leur repaire et leur donna à manger. Pour les petits tigres, il récita cette *gāthā* :

Les composés sont impermanents. Ils (obéissent à) la loi de la naissance et de la destruction. (La loi de) la naissance et de la destruction étant détruite, l'extinction (*nirvṛti*) c'est le bonheur (3).

Chaque jour il leur donnait à manger et, lorsqu'il leur donnait à manger, il leur récitait à l'oreille cette *gāthā*. Ces deux petits tigres n'avaient que peu de temps à vivre.

enseignent à s'asseoir en *dhyāna*. » Cette affirmation devait choquer les fidèles du *Ki-pin* qui prétendaient que leur pays était « le premier lieu pour s'asseoir en *dhyāna*. » Pour mettre d'accord leurs prétentions et le texte de l'*Açokāvadāna*, les écrivains cachemiriens imaginèrent un voyage de Çāṇavāsa destiné à prouver que le maître d'Upagupta devint Arhat en pratiquant le *dhyāna* dans les montagnes du *Ki-pin*. Grâce à cet artifice, l'honneur du Cachemire était sauf. L'interpolation doit être ancienne puisqu'on la trouve à la fois dans A. W. K. et dans A. W. Tch.

(1) Cette stance répond à une objection possible. Comment Çāṇavāsa vêtu d'une mince étoffe de chanvre pouvait-il rester immobile dans les montagnes glacées du *Ki-pin*? La réponse est qu'absorbé dans la méditation, on ne sent plus le vent ni le froid.

(2) Çāṇavāsa parle de soi à la troisième personne et avec un orgueil peu vraisemblable. C'est une nouvelle trace de remaniement.

(3) Sur cette stance célèbre, cf. *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha*, I, p. 9.

Ils moururent et renaquirent dans la maison d'un brahmane du royaume de Mathurā. Le Vénérable Upagupta, accompagné de *bhikṣu* se rendit dans la maison de ce brahmane. Peu à peu (le nombre des *bhikṣu*) diminua et il finit par aller seul dans la maison du brahmane. Celui-ci demanda : « O Vénérable! pourquoi venez-vous seul? » Il répondit : « Je suis un religieux. Je n'ai aucun serviteur qui m'accompagne. » Le brahmane dit : « Ma femme est enceinte. Si elle met au monde un garçon, je vous le donnerai, ô Vénérable! » Plus tard, elle accoucha de deux jumeaux. Le Vénérable Upagupta alla les réclamer. Le brahmane dit : « Attendez un peu qu'ils grandissent; ensuite je vous les donnerai. » Quand ils eurent huit ans, le Vénérable Upagupta alla encore les réclamer. Alors le brahmane donna l'un des enfants au Vénérable. Le second enfant dit : « Qu'on me laisse partir! » Les deux enfants rivalisèrent d'efforts pour partir. Le Vénérable dit : « Ces enfants doivent tous deux obtenir la Voie. » Alors le brahmane prit les deux enfants et les remit au Vénérable. Le Vénérable les ayant reçus, les sauva, les fit sortir du monde et ils obtinrent la Voie d'Arhat. Le Vénérable leur dit alors de cueillir des fleurs. Ils répondirent : « L'arbre *jambu* est élevé; nous ne pouvons pas y atteindre. » Le Vénérable dit : « Vous êtes des *deva*. N'avez-vous pas de puissance surnaturelle (*ṛddhi-pāda*)? » Alors les deux *çrāmaṇera* s'élevèrent à travers l'espace au-dessus de l'arbre et cueillirent des fleurs. Le Vénérable Upagupta et ses disciples se tenaient ensemble au même endroit. Les disciples dirent : « Comment ces petits *çrāmaṇera* ont-ils une telle puissance surnaturelle? » Le Vénérable répondit : « Ce sont les deux petits de la tigresse. Vous disiez autrefois : A quoi bon donner à manger à ces tigres? Vous voyez maintenant leur force surnaturelle. » Ayant entendu cela, les disciples furent délivrés (1).

(1) Cette histoire est également contée au début du Chap. IX de A. W. K. qui contient le récit d'un grand nombre de conversions effec-

(1) Dans l'Inde du Sud, il y eut un garçon qui forniqua avec une femme d'une autre (famille). Sa mère lui dit : « Forniquer avec une femme du dehors, est une très mauvaise action (2). Les œuvres de la concupiscence, il n'y a pas de méfaits où cela ne conduise. » Ayant entendu ces paroles, il tua sa mère et alla dans l'autre famille demander la femme (en mariage); mais il ne put l'obtenir. Il en éprouva de l'ennui
20ᵃ et du ressentiment et alors il sortit du monde. En peu de temps il reçut, retint et put réciter les textes sacrés des trois Corbeilles. Il instruisait et exerçait de très nombreux élèves. Les disciples (d'Upagupta) conduisirent auprès du Vénérable cette multitude d'étudiants. Le Vénérable qui savait de quel crime ce (religieux) s'était rendu coupable, ne lui adressa pas la parole et fit cette réflexion : « Un homme coupable (d'un tel crime) ne saurait avoir le fruit de la Voie. » Comme le Vénérable Upagupta ne lui adressait pas la parole, (le religieux coupable) emmena la multitude de ses élèves et ils retournèrent dans leur ancien séjour.

(3) Le Vénérable Upagupta avait cinq cents disciples, hommes du commun (*pṛthagjana*), qui se moquaient de leur *upādhyāya* (en ces termes) : « Il sauve des *mo-ho-lo* (*mahallaka*), et quand un maître de la Loi et des Trois Corbeilles vient avec ses disciples il ne lui adresse même pas la parole! » Le Vénérable Upagupta contempla (en se disant) : « Si rien n'attache à moi ces cinq cents disciples, ils pourraient être sauvés par mon *upādhyāya.* » (4) Comme il faisait cette réflexion, son *upādhyāya* Çāṇavāsa (5),

tuées par Upagupta. Dans A. W. K. les deux jeunes gens sont doués de puissance surnaturelle parce qu'à l'âge de sept ans, ils sont devenus Arhat.

(1) Cp. A. W. K. p. 57ᵃ, col. 1 à 4.

(2) Corr. 行 au lieu de 法, comme dans le passage correspondant de A. W. K.

(3) Cp. A. W. K. p. 57ᵃ, col. 5 à p. 57ᵇ, col. 6.

(4) Littéral. : par mon *upādhyāya,* il y aurait cause de salut.

(5) A. W. K. ajoute que Çāṇavāsa demeurait alors dans le royaume de *Ki-pin.*

par sa grande force surnaturelle, se rendit à l'*araṇya* de Naṭabhaṭa. Il alla dans la cellule d'Upagupta. Upagupta n'y était pas; il n'y avait que ses disciples. Voyant Çāṇavāsa vêtu d'habits grossiers, la barbe et les cheveux très longs, ils dirent : « Notre *upādhyāya* (doit) être très lié avec un tel *mahallaka*. Mais il n'adresse pas la parole à un Maître de la Loi et des Trois Corbeilles! » Arrivé près du siège d'Upagupta, le Vénérable Çāṇavāsa s'y assit. Les disciples d'Upagupta en ressentirent de la colère et du mépris et ils voulurent chasser le Vénérable Çāṇavāsa; mais, semblable au Sumeru, Çāṇavāsa était immuable. Il voulurent proférer des paroles mauvaises, mais leur langue ne pouvait tourner. Alors ils se rendirent ensemble auprès du Vénérable Upagupta et lui dirent : « Un bhikṣu *mahallaka* est assis sur votre lit de repos, ô *upādhyāya*! » Upagupta répondit : « Mon *upādhyāya* excepté, personne ne peut s'asseoir sur mon siège. » Upagupta revint dans sa cellule et vit le Vénérable Çāṇavāsa. Il se prosterna, le visage contre terre, en touchant de la tête les pieds (de Çāṇavāsa), puis il s'assit devant lui. Les disciples d'Upagupta se dirent en eux-mêmes : « Bien que maintenant notre *upādhyāya* se prosterne devant ce maître et le vénère, le savoir et la force surnaturelle de celui-ci n'égalent pas ceux de notre *upādhyāya*. » Le Vénérable Çāṇavāsa contempla (en se demandant) si les disciples d'Upagupta étaient guéris de leurs pensées d'orgueil et de mépris. Et il sut que, dans leur esprit, la supériorité appartenait toujours à leur propre *upādhyāya*. Le Vénérable Çāṇavāsa éleva la main, pointa un doigt dans l'espace et il eut la main pleine de lait. Il interrogea Upagupta : « C'est le signe de quel *samādhi*? » Le Vénérable Upagupta entra dans l'extase, contempla, mais il n'eut pas la moindre idée de ce que c'était. Alors il interrogea son maître : « C'est le signe de quel *samādhi*? » Le Vénérable Çāṇavāsa dit : « C'est le *samādhi* Rapidité de l'Elan du Dra-

gon. » Upagupta dit : « Tout ce que j'ai acquis, c'est de mon *upādhyāya* que je l'ai reçu. Certes, ce *samādhi* je n'en suis point capable. » (1) Le Vénérable Çāṇavāsa dit à Upagupta : « Les *samādhi* des Buddha, tous les Pratyeka-buddha en ignorent les noms. Les *samādhi* des Pratyeka-buddha, tous les Auditeurs (*Çrāvaka*) en ignorent les noms. Les *samādhi* de Çāriputra, les autres Auditeurs en ignorent les noms. Les *samādhi* de Maudgalyāyana, les autres Auditeurs en ignorent également les noms. Les *samādhi* de mon *upadhyāya* Ānanda, j'ignore également leurs noms. Mes *samādhi*, Upagupta, tu ignores également leurs noms. Quand j'entrerai dans le *nirvāṇa*, ces *samādhi* disparaîtront également à ma suite. Soixante-dix-sept mille textes sacrés des *Jātaka* disparaîtront également à ma suite. Dix mille *Abhidharma* disparaîtront également à ma suite. » Alors les disciples d'Upagupta n'eurent plus aucune pensée d'orgueil et de mépris et ils firent cette réflexion : « Notre *upādhyāya* n'est pas du tout l'égal du Vénérable Çāṇavāsa. » A l'égard de ce Vénérable, ils ressentirent un profond respect. Le Vénérable Çāṇavāsa prêcha pour eux en tenant compte de ce qui pouvait causer (leur salut). Ils écoutèrent la Loi et tous devinrent Arhat. Çāṇavāsa dit à Upagupta : « Le Tathāgathā a transmis la Loi au Vénérable Mahākāçyapa. Puis Kāçyapa a transmis la Loi à mon *upādhyāya* Ānanda. Mon *upādhyāya* m'a transmis la Loi. Maintenant je te transmets la Loi. Il y a, dans

(1) Ce conte a visiblement pour objet d'humilier Upagupta et de le faire paraître inférieur à Çāṇavāsa. Cette tendance s'accorde si mal avec les intentions de l'auteur de l'*Açokāvadāna* qu'il est difficile d'attribuer le tout au même écrivain. Déjà, dans un précédent récit, on nous montrait Çāṇavāsa se rendant au *Ki-pin* pour y devenir *Arhat* (cf. *supra* p. 363). Ce nouveau conte, dans la version de A.W.K., nous montre également Çāṇavāsa résidant au *Ki-pin*. Il semble bien qu'on ait affaire dans les deux cas à des fragments insérés postérieurement dans l'ancien texte de l'*Açokāv.* par des écrivains cachemiriens désireux de réagir contre le particularisme de l'Ecole de Mathurā.

ce royaume de Mathurā un garçon bienfaisant nommé *T'i-ti-kia* 提地迦 (Dhītika) (1). Tu le sauveras, tu le feras sortir du monde et tu lui transmettras la Loi du Buddha.» Alors le Vénérable Çāṇavāsa prit son essor dans l'espace et effectua les dix-huit transformations. Puis il entra dans le *nirvāṇa*. Le Vénérable Upagupta, à la tête de 18.000 Arhat, fit des offrandes à ses *çarīra* puis il éleva en leur honneur un *stūpa* (2).

(1) Le même nom est transcrit plus loin *T'i-to-kia* 提多迦 (A. W. Tch. p. 24[b], col. 7). A. W. K. a tantôt *Tch'e-tchö-ko* 繕徵柯 tantôt *Tch'e-tchö-ko* 郗徵柯 (dernier avadāna du chap. X). La transcription ci-dessus *T'i-ti-kia* paraît faite sur la forme connue Dhītika tandis que *T'i-to-kia*, *Tch'e-tcho-ko* suggèrent plutôt un original Dhṛtaka, ou Ṭhitika. Pour la commodité du lecteur, nous restituons uniformément Dhītika.

(2) Dans les trois éditions chinoises, l'érection d'un *stūpa* n'est pas mentionnée.

Chapitre huitième.

Avadāna des disciples d'Upagupta (1).

(2) Le Vénérable Upagupta résidait dans le royaume de Mathurā, à l'*araṇya* de l'ermitage de Naṭabhaṭa. Alors, dans la région du Nord, il y eut un jeune homme qui, pensant au Buddha, quitta le monde. Il récitait les trois Corbeilles et était habile à prêcher la Loi. Quand il arrivait quelque part, il récitait les *gāthā* de trois *sūtra* (3), puis il prêchait la Loi. Par la suite, il se dit en lui-même : « Je suis las de réciter ainsi les textes sacrés. Je désire m'asseoir en *dhyāna*. J'ai appris que, dans le pays de Mathurā, il y avait Upagupta. Bien qu'il n'ait pas les signes, il est le premier de tous ceux qui enseignent les règles du
20[b] *dhyāna*. » Arrivé au lieu (où se trouvait Upagupta), il joignit les mains et dit : « Puissiez-vous, ô Vénérable, m'enseigner les règles du *dhyāna* ! » Le Vénérable Upagupta contempla (en se demandant) si cet homme devait dans la vie présente arriver à l'épuisement des courants (*āsrava*). Il se demanda encore : « Quelle règle dois-je maintenant enseigner à cet homme pour qu'il parvienne à l'état de sainteté ? » Et le Vénérable sut que cet homme devait atteindre à l'état de sainteté en prêchant la Loi aux autres. Le Vénérable Upagupta dit donc à ce *bhikṣu* : « Suis mes prescriptions. Je t'instruirai. » Le *bhikṣu* répondit : « Puissé-je me conformer

(1) Cf. A. W. K. chap. IX et X intitulés : Avadāna des disciples d'Upagupta.

(2) A. W. K. p. 57[b] col. 7.

(3) A. W. K. : « il prêchait la Loi de trois façons ».

à vos ordres! » Le Vénérable dit : « Il faut que cette nuit même tu exposes aux hommes la doctrine de la Loi. » Alors le *bhikṣu*, ayant récité trois *sūtra*, voulut prêcher la Loi. Il demanda au Vénérable : « Quel précepte dois-je exposer? » Le Vénérable répondit : « Expose les cinq avantages du *to-wen* (*bahuçruta*) : pouvoir expliquer les (quatre) éléments; pouvoir connaître les *skandha*; pouvoir connaître les entrées (*āyatana*); pouvoir connaître les douze causes (*nidāna*); pouvoir tout expliquer à fond par soi-même, sans avoir besoin de recevoir d'autrui. » Quand il eut compris le texte des trois *sūtra* et achevé de prêcher la Loi, (le *bhikṣu*) devint Arhat. Upagupta lui dit : « Mon fils, jette une fiche dans la fosse! » Ce fut la première (fiche).

(1) En ce temps-là, il y avait dans la ville de *Sieou-lo* 宿羅 (Srughna?) (2) un chef de marchands nommé Dieu-Garder (Devarakṣita) (3). Dans la Loi du Buddha, il conçut des sentiments de foi et de respect, et il se plaisait sans cesse à faire l'aumône. Désirant aller sur l'océan, en quête d'objets précieux, il prononça ces paroles : « Voici que je vais aller sur mer; si je reviens sain et sauf, je ferai sous la Loi du Buddha une assemblée du *pañcavarṣa*. Que les génies qui protègent la Loi du Buddha m'accompagnent et me protègent! » Alors il partit et parvint au lieu où se trouvaient les joyaux. Il prit une grande quantité d'objets précieux et revint sain et sauf. Alors il y eut une *arhatī-bhikṣuṇī* qui entra dans l'extase et contempla (en se demandant) si ce maître de maison aboutirait. Elle vit qu'il devait aboutir. Elle se demanda de nouveau : « Quel sera le champ de mérite (*puṇyakṣetra*)? Elle vit qu'il serait de 18.000 Arhat et qu'il y aurait un nombre double d'hommes en cours d'étude (*çaikṣa*) qui, de naissance en naissance, maintenaient les défenses dans leur

(1) A.W.K. p. 57[b] col. 19.

(2) A.W.K. : « dans le royaume de *Lou-k'ieou-na* 陸求那 (Srughna?) ».

(3) A.W.K. : *T'i-p'o-lo-k'i-to* 提婆落起多 (Devarakṣita).

pureté, et que ce serait là le champ de mérite. Elle contempla en outre (en se demandant) qui serait Sthavira dans cette assemblée et si ce Sthavira serait un Arhat ou un homme du commun (*pṛthagjana*). Elle sut que ce ne serait point un Arhat, et ainsi de suite . . . jusqu'à : elle sut aussi que ce ne serait pas un *çrotāpanna*, mais un homme qui maintenait les défenses dans leur pureté, nommé *A-cha-lo* 阿少羅 (Aṣāḷha) (1) (Elle pensa) : « Si j'éclaire son esprit, il ne manquera pas d'obéir à mes paroles. Alors elle se rendit chez les religieux et dit au Sthavira : « Ô Sthavira, pourquoi votre tenue est-elle incorrecte ? » Le Sthavira comprit qu'elle trouvait ses cheveux trop longs et ses vêtements crasseux. Alors il tailla sa barbe et ses cheveux et se lava de manière à être propre. La *bhikṣuṇī* se dit en elle-même : « Le Sthavira n'a pas compris mes paroles. » Le jour suivant, elle se rendit encore en présence du Sthavira et lui dit : « Pourquoi ne vous parez-vous pas ? » Le Sthavira crut (qu'elle disait cela) parce que la couleur de ses vêtements n'était pas correcte. Alors il fit teindre ses vêtements et revint parmi les religieux. La *bhikṣuṇī* se rendit derechef en présence du Sthavira Aṣāḷha et lui dit encore : « Pourquoi votre tenue est-elle incorrecte ? » Le Sthavira courroucé lui dit : « Je me suis lavé pour être propre et j'ai mis des vêtements fraîchement teints. Qu'y a-t-il d'incorrect dans ma tenue ? » La *bhikṣuṇī* lui dit : « Ceci n'est pas la correction dans la Loi du Buddha. Dans la Loi du Buddha, devenir *çrotāpanna, sakṛdāgāmin*, *anāgāmin* et *arhat*, c'est ce qui s'appelle : tenue correcte. » Elle demanda encore : « Ô Sthavira, n'avez-vous pas entendu dire que le maître de maison Devarakṣita est revenu d'un voyage sur l'océan et qu'il veut faire une assemblée du *pañcavarṣa* ? » Le Sthavira répondit : « Je le sais ». Elle demanda encore : « Savez-

(1) A.W.K. : *A-so-t'o* 阿娑陀 (Aṣāḍha) [traduit par : « nom d'étoile »].

vous de combien d'hommes doit être le champ de mérite ? » Il répondit : « Je ne sais. » La *bhikṣuṇī* dit : « Le champ de mérite sera de 18.000, pour ne parler que des Arhat ; ceux qui sont au stage de l'étude (*çaikṣa*) et qui maintiennent dans leur pureté les défenses seront deux fois plus nombreux que les Arhat. Vous qui êtes le Sthavira, comment serait-il possible qu'avec une pensée qui a encore des courants (de passions), vous soyez au premier rang pour recevoir des autres les offrandes et les hommages ? » En entendant cela, le Sthavira fut sur le point de verser des larmes de chagrin. La *bhikṣuṇī* dit : « Pourquoi pleurez-vous de chagrin ? » Le Sthavira répondit : « Voici que je suis vieux. Comment pourrais-je obtenir l'épuisement du courant (des passions) ? » La *bhikṣuṇī* dit : « Tant que la Loi du Buddha subsiste, elle permet à chacun d'obtenir le Fruit, sans considération d'âge. C'est ce qu'a proclamé le Grand Homme, bienfaisant : Quiconque est capable de se conformer aux pratiques, pourra certainement épuiser le courant (des passions). En tout temps et toujours, (les pratiques) peuvent lui donner le Fruit. Ô Sthavira, il vous faut maintenant aller à l'*araṇya* de Naṭabhaṭa. Le Vénérable Upagupta y est actuellement. Il vous instruira. » Là-dessus, le Sthavira se rendit en ce lieu. Le Vénérable Upagupta sortit alors à sa rencontre et le reçut. Il lui donna de l'eau pour qu'il se lavât les pieds. Le Sthavira dit : « Je ne me laverai pas les pieds tant que je n'aurai pas vu l'*āyuṣmat* Upagupta. » Les disciples lui dirent : « Celui-ci est Upagupta. » Alors il se lava les pieds et entra. Un *dānapati* que le Vénérable Upagupta avait converti, prépara pour le Saṃgha un bon repas et un bain. Après le bain, Upagupta envoya le *wei-na* 維那 (prieur) frapper le *gaṇḍi* (gong) et faire la proclamation suivante : « Respect à ceux qui ont la Délivrance ! Que les Arhat entrent tous dans la salle du *dhyāna* ! » À ce moment, Aṣāḷha dormait. Il ne comprit pas la proclamation et entra dans la salle du *dhyāna*. Y étant

entré, il se rendormit. Les religieux avaient posé cette règle que si quelqu'un s'endormait, il tiendrait levée une lanterne et en ferait l'offrande. Or Aṣāḷha étant le Doyen d'âge (*sthavira*), dormait à la première place. Le prieur (*karmadāna*) prit alors une lampe, la plaça en face d'Aṣāḷha et la fit résonner trois fois avec le doigt. Aṣāḷha s'éveilla et, tenant la lampe levée, il tourna autour des siéges et fit l'offrande. Le Vénérable Upagupta entra dans le *samādhi* Eclat-du-feu; les 18.000 Arhat entrèrent également dans le *samādhi* Eclat-du-feu. A ce spectacle, Aṣāḷha se réjouit, puis il changea de sentiment; il eut honte et ré-
21ᵃ cita les *gāthā* suivantes :

« Rassemblés en un même lieu, les jambes croisées comme un dragon replié sur lui-même, ils sont tous assis sur le sol. Plongés dans l'extase, ils ont une tenue correcte. Tous sont entrés dans le *samādhi* suprême. Ils brillent comme un arbre (décoré) de lanternes. L'image même du respect est comme cet homme (Aṣāḷha) qui a osé lever les yeux vers ce qu'il ne peut pas atteindre. »

Le Vénérable, voyant qu'Aṣāḷha avait un cœur docile et soumis, lui donna la Loi, le fit devenir Arhat et lui fit jeter une fiche dans la fosse. Là-dessus, Aṣāḷha retourna dans son pays. La *bhikṣuṇī* voyant venir le Sthavira lui dit : « Voici qu'enfin votre tenue est correcte. » Le Sthavira répondit : « C'est grâce à vos bienfaits que j'ai obtenu d'avoir une tenue correcte. »

En ce temps-là, le maître de maison nommé Devarakṣita fit une assemblée du *pañcavarṣa*. Il réunit 1[6]8.000 Arhat (1) et il y eut en outre un nombre double de *çaikṣa* qui maintenaient les défenses dans leur pureté. Or, dans cette assemblée, Aṣāḷha était le premier des Sthavira et, en cette qualité, énonçait formules et vœux : « Le don le

(1) A. W. Tch. a ici « 168.000 ». Mais il faut lire « 18.000 » comme l'indiquent le contexte et le récit parallèle de A. W. K.

plus petit (disait-il) reçoit une rétribution triomphante». Le chef de famille demanda : « Le Buddha a prêché la Loi de toutes manières. Que signifie : quatre-vingt dix jours? Je viens de vous entendre prononcer ces deux mots, ô Sthavira! » Le Sthavira répondit : « Mon fils, c'est afin de faire croître les racines de bien qui te sont propres. Ne le sais-tu pas maintenant? Il y a quatre-vingt onze *kalpa*, au temps du Buddha *P'i-p'o-che* 毗婆尸 (Vipaçyin), nous étions tous deux, toi et moi, chefs de marchands. Nous pûmes aller sur l'océan dans un magnifique bateau et, portant une grande quantité d'objets précieux, nous arrivâmes sur une plage de sable. Alors ayant rassemblé ces objets précieux sur le sable, nous élevâmes un *stūpa* en l'honneur du Buddha Vipaçyin. Or il y eut des *deva* et des génies qui nous dirent : « Passé sept jours, une grande tempête vous ramènera sains et saufs au Jambudvīpa et vous ferez des offrandes. » Toi et moi, pour avoir construit un *stūpa*, pendant 91 *kalpa*, nous ne sommes pas tombés dans les trois conditions mauvaises et les huit calamités; nous sommes nés constamment parmi les hommes et les *deva* et nous avons été honorés en raison de cet acte. Et voici qu'à présent je suis devenu Arhat et que toi-même, trouvant un champ de mérite supérieur à tous les autres, tu obtiens de faire des offrandes à ces 18.000 Arhat. Ce n'est pas encore la suprême rétribution d'un don minime. Ô fils de famille! morts et naissances se prolongent indéfiniment. Pourquoi ne pas entrer dans la Loi du Buddha en sortant du monde? » Alors ce fils de famille sortit du monde et devint Arhat.

(1) Le Vénérable Upagupta demeurait à l'*araṇya* de Naṭabhaṭa. En ce temps-là, dans le royaume de Mathurā, il y avait un brahmane qui était très attaché à la doctrine du moi. Un *yeou-p'o-sai* 優婆塞 (*upāsaka*) dit à ce brahmane : « Où se trouve le moi? » Le brahmane dit :

(1) A.W.K. p. 58[b], col. 13.

« Qui soutiendrait une doctrine d'après laquelle il n'y aurait pas de moi? » L'*upāsaka* dit : « Le Vénérable Upagupta soutient absolument la doctrine de l'impersonnalité. » Là-dessus, le brahmane se rendit aussitôt à l'*araṇya*. Il vit le Vénérable Upagupta qui était entouré de milliers et de myriades de personnes et prêchait la Loi à cette multitude. Quand le Vénérable Upagupta eut aperçu le brahmane, il connut ses pensées et lui exposa l'impersonnalité ainsi que l'absence de localisation du moi et aussi qu'il n'y a ni hommes, ni *puruṣa* 丈夫, ni êtres vivants et que les facteurs de la personnalité 陰 (*skandha*) sont tous des phénomènes (*dharma*) qui sont produits et détruits et que tous en outre (sont soumis à) la loi de la douleur et du néant. Le brahmane ayant entendu exposer ces doctrines, abandonna la doctrine du corps 身見 (*satkāya dṛṣṭi*) et comprit (la voie) du *çrotāpanna*. Il sortit du monde, étudia la Voie et devint Arhat. Le Vénérable Upagupta lui dit : « Prends une fiche et jette-la dans la fosse. »

(1) Le Vénérable Upagupta était dans le royaume de Mathurā. Or il y eut un fils de famille qui sortit du monde. Il souffrait d'une continuelle (envie de) dormir. Quand on l'instruisait dans la Loi, il s'endormait toujours. Le Vénérable lui dit : « Je t'ordonne d'aller vers l'*araṇya*, de t'asseoir sous un arbre et de recommencer à dormir. » Le Vénérable Upagupta produisit par magie autour de l'endroit où celui-ci était assis un fossé profond de mille
21[b] coudées. Soudain (le fils de famille) s'éveilla effrayé et il eut une peur extrême. Il se rappela son *upādhyāya* Upagupta. Aussitôt le Vénérable Upagupta produisit par magie un petit passage qui permettait de traverser (le fossé). Alors le disciple passa de l'espace entouré par le fossé à l'endroit où se tenait le Vénérable. Celui-ci, l'ayant instruit, lui ordonna de retourner à sa première place. Quand il fut retourné sous l'arbre, le disciple éprouva

(1) A.W.K. p. 58[b], col. 20.

une grande joie (et dit) : « Mon maître m'a fait échapper au danger de ce fossé profond. » Le Vénérable alors se présenta devant lui et lui dit : « Ce fossé n'est pas profond. Si tu tombais dans le fossé des trois voies mauvaises ou dans le fossé de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort, (ces fossés-là) sont beaucoup plus profonds que celui-ci. Si tu ne vois pas les Vérités saintes, les fossés de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort seront encore pires que celui-ci. » Ayant appris à connaître ces fossés de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort, il cessa d'avoir envie de dormir. Il exerça son énergie (*vīrya*) et sa pensée (*manaskāra*) et devint Arhat. Le Vénérable Upagupta lui fit alors prendre une fiche et la lui fit jeter dans la fosse.

(1) Le Vénérable Upagupta était à l'*araṇya* de Naṭabhaṭa. Or dans un royaume de la région orientale, il y eut un fils de famille qui sortit du monde sous la Loi du Buddha et étudia la Voie. Il s'entendait fort bien aux affaires et partout où il allait, la communauté s'empressait de lui demander de gérer les affaires monastiques (2). On lui disait : « Ô l'Ancien, il vous faut gérer les affaires monastiques. Les *dānapati*, grâce à vous, acquerront des racines de bien et le Saṃgha, grâce à vous, recevra des offrandes ». Or ce *bhikṣu* était las d'avoir trop à faire; il refusait la gestion. Ayant appris qu'Upagupta était le premier de ceux qui enseignent, il se rendit auprès de lui et lui dit : « Consentez à mon désir, ô Vénérable, et enseignez-moi la Loi ». Le Vénérable contempla (en se demandant) si celui-ci était arrivé à sa dernière existence où il pourrait obtenir le fruit de la Voie. Or ses mérites n'étaient point encore suffisants et c'est pour cela qu'il ne l'obtenait pas. Le Vénérable dit : « Si tu suis mes

(1) A.W.K. p. 59ᵃ, col. 7.

(2) A.W.K. : « les *bhikṣu* le chargeaient des fonctions de *ki-che* 給事 « donner son travail » (*karmadāna*).

prescriptions, je t'instruirai. » Il répondit : « Oh oui! que je reçoive votre enseignement! » Le Vénérable dit : « Il faut qu'en faveur du Saṃgha, tu ailles quêter et que tu t'occupes des offrandes. » Il dit : « Ô Vénérable, je ne sais pas encore quels sont ceux qui, dans ce pays, ont la foi. » Il répondit : « Va toujours quêter. Il y a certainement des gens qui ont la foi. » Le *bhikṣu*, ayant entendu ces paroles, mit son manteau et prit son bol avant le milieu du jour et entra dans la ville de Mathurā. Il y eut un chef de famille des plus influents qui, en voyant ce *bhikṣu*, produisit en lui-même une disposition d'esprit qu'il n'avait pas encore eue. Il alla le vénérer et lui demanda : « Ô *a-chö-li* 阿闍黎 (*ācārya*)! de quoi donc avez-vous besoin? » (Le *bhikṣu*) répondit : « Le Vénérable Upagupta m'a envoyé quêter! Je ne sais maintenant parmi ces gens lesquels ont un sentiment de foi. » Le chef de famille dit : « Ô *ācārya*! n'ayez point de souci. Tout ce qu'il vous faudra, je vous le procurerai. » Il répondit : « Demain, je désire qu'on fasse des offrandes au Saṃgha. » Le chef de famille alors lui procura ce qu'il fallait. Le *bhikṣu* ayant reçu (ces offrandes), se prosterna à deux genoux devant le Sthavira et présenta les aliments. Les membres du Saṃgha et le Sthavira prononcèrent alors un souhait en sa faveur. Quand le vœu fut complètement formulé, il devint Arhat. Le Vénérable Upagupta lui dit : « Prends une fiche et jette-la dans la fosse. »

(1) Le Vénérable Upagupta, dans le royaume de Mathurā, demeurait à l'*araṇya* de Naṭabhaṭa. Or il y eut dans l'Inde du Sud un fils de famille qui sortit du monde pour entrer dans la Loi du Buddha. Il savait bien construire les *stūpa* et les monastères. Partout où il allait, la communauté des *bhikṣu* le priait sans cesse de faire des cellules pour les moines, des *stūpa* et des monastères. Peu des temps après, il fut las de ses fonctions; il se

(1) A.W.K. p. 59ᵃ, col. 20.

rendit auprès d'Upagupta et dit au Vénérable : « Veuillez, je vous prie, m'enseigner les règles du *dhyāna* et de l'extase (*samādhi*). » Le Vénérable contempla (en se demandant) si ce *bhikṣu* pourrait, dans l'existence présente, épuiser les courants et obtenir la Voie. Or il ne s'était pas encore acquis suffisamment de mérites. Et (le Vénérable) contempla encore (en se demandant) par quel moyen (ce *bhikṣu*) pourrait obtenir de réaliser la Voie. Le Vénérable sut qu'il devait pour cela construire des *stūpa* et des monastères et qu'ensuite il obtiendrait la Voie. Alors il lui dit : « Si tu peux suivre mes prescriptions, je t'instruirai. » Il répondit : « Je reçois vos instructions. » Le Vénérable ordonna : « Dans les lieux où tu n'as pas encore construit de *stūpa*, construis maintenant des *stūpa* et des monastères. Dans les lieux où tu n'as pas encore construit de cellules de religieux, construis pour les saints des cellules de religieux. » Il dit au Vénérable : « Ô *ācārya* ! je ne sais quels sont ceux qui dans ce pays ont la foi et quels sont ceux qui n'ont pas la foi. » Le Vénérable dit : « Tu as des capacités suffisantes. Va seulement quêter. » Au matin, (le *bhikṣu*) mit son manteau, prit son bol et entra dans la ville pour mendier sa nourriture. Il vit un chef de famille. Le chef de famille toucha ses pieds et l'ayant vénéré, lui demanda : « Ô *ācārya*, d'où venez-vous ? » Il répondit : « Je viens de l'Inde méridionale ». Le chef de famille lui demanda : « Que voulez-vous faire ? » Il répondit : « Je désirais recevoir du Vénérable Upagupta les règles du *dhyāna*. Le Vénérable m'a ordonné de construire des *stūpa* et des monastères et de bâtir des cellules de religieux. » Le chef de famille dit : « N'ayez aucun souci. Tout ce qu'il vous faudra, je vous le donnerai. » Là-dessus, le *bhikṣu* emmena le chef de famille pour mesurer avec lui la terre (qui serait donnée) au Buddha. Avant même que le cordeau fût apporté sur le terrain, le *bhikṣu* obtint le fruit d'Arhat. On lui fit jeter une fiche dans la fosse et, bien qu'il fût devenu Arhat,

on le laissa entièrement achever le *stūpa* et le monastère dont il avait tracé le plan.

(1) Le Vénérable Upagupta était dans le royaume de Mathurā. Il y eut un fils de famille qui se rendit auprès du Vénérable, entra dans la Loi et sortit du monde. Il convoitait le boire et le manger. A cause de cette convoitise, il ne pouvait obtenir la Voie. Alors le Vénérable
22ᵃ invita ce *bhikṣu* (en ces termes) : « Demain, tu recevras de moi à manger. » Le lendemain, le Vénérable fit pour ce *bhikṣu* un bol plein de bouillie de millet au lait et le lui donna en disant : « Attends qu'il soit froid pour le manger. » Alors le *bhikṣu* souffla dessus pour le refroidir avec son haleine. Puis il dit à l'*upādhyāya* : « Il est froid. » Le Vénérable dit : « Maintenant, mon fils, bien que ce mets soit froid, le désir est ardent dans ton cœur. Aussi faut-il, par la contemplation de ce qui est impur, laver comme avec de l'eau les désirs de ton cœur, en sorte que le feu de tes désirs s'éteigne. » (Lorsque le *bhikṣu* eut mangé), le Vénérable plaça devant lui un bol vide et dit : « Vomis le millet et remplis en ce bol. » (Quand ce fut fait), le Vénérable dit : « Mange, recommence à mâcher le millet que tu as craché dans le bol vide. » Mais il refusa de manger (2). Hochant la tête, il dit : « Ceci est de la nourriture qui à été vomie. » Il dit au Vénérable : « De la salive y est mêlée; comment pourrait-on le manger? » Le Vénérable dit : « Tout ce qu'on mange et boit n'est pas différent de ce vomissement. Tu n'as jamais médité sur ce point. Maintenant il faut que tu contemples cette pensée de l'impureté de la nourriture. » Alors il écouta la Loi et fut dégagé de tout lien en sorte qu'il obtint l'état d'Arhat. On lui fit jeter une fiche dans la fosse.

(3) Dans l'Inde du sud, il y avait un fils de famille. Il avait peu de désirs et savait se contenter de peu. Il

(1) A.W.K. p. 59ᵇ, col. 12.
(2) Je lis 食 au lieu de 吐 qui ne donne aucun sens acceptable.
(3) A.W.K. p. 59ᵇ, col. 19.

était meilleur que les grossiers et les corrompus. Il ne s'enduisait pas le corps de lait fermenté et d'huile, et il ne se lavait point avec de l'eau chaude. Il ne mangeait pas non plus de lait fermenté, d'huile, de lait ni de fromage. Il avait le dégoût de la transmigration. Son corps était maigre et affaibli. Ne pouvant obtenir la Voie, il dit : « Qui m'instruira? » Apprenant que le Vénérable Upagupta était dans le royaume de Mathurā, il se rendit auprès de lui. Le Vénérable contempla (en se demandant) si (ce *bhikṣu*) pourrait épuiser dans sa vie présente les courants (des passions), et il vit qu'à cause de sa faiblesse, il ne pouvait réaliser (l'état d'Arhat). Le Vénérable fit alors chauffer la salle de bain et préparer le bain; il prescrivit à un jeune religieux d'enduire le corps (du *bhikṣu*) avec du lait fermenté et de l'huile, de le baigner avec de l'eau (chaude) et de lui donner de bons aliments pour rendre à son corps et à son esprit leur souplesse, puis il lui exposa l'abrégé de la Loi. Alors il obtint l'épuisement des courants et réalisa l'état d'Arhat. Puis il jeta une fiche dans la fosse.

(1) Dans le royaume de Mathurā, il y avait un fils de famille. Il quitta ses parents pour aller vers le Vénérable Upagupta et lui demander de sortir du monde. Quand il fut sorti du monde, comme il était très attaché à son corps, il voulut retourner dans sa famille. Alors il se rendit auprès du Vénérable et prit congé afin de retourner dans sa famille. Le Vénérable dit : « Attends jusqu'à demain. » Le lendemain, (le *bhikṣu*) se prosterna aux pieds du Vénérable et voulut s'en aller. A mi-route, il vit un temple de *deva* et fit cette réflexion : « Si je retourne dans ma famille, il se peut que mes parents soient frappés d'un grand malheur. Il vaut mieux rester et passer la nuit dans ce temple de *deva*. Demain je retournerai chez le Vénérable. » Le Vénérable alors, pendant la nuit,

(1) A.W.K. p. 60ᵃ, col. 7.

fit apparaître un *ye-tch'a* 夜叉 (*yakṣa*) qui apporta sur ses épaules un cadavre; et il y eut un autre *yakṣa* qui arriva les mains vides. Les deux démons se querellèrent. Le premier dit : « C'est moi qui ai apporté ce cadavre. » Le second dit : « C'est moi qui l'ai apporté. » Le premier dit : « J'ai un témoin. Cet homme m'a vu apporter le cadavre. » L'homme pensa : « Ma mort est maintenant certaine. Il faut dire la vérité. » Il dit donc au second démon : « Ce cadavre a été apporté par le premier démon et non par vous! » Le second démon entra dans une grande colère et arracha un bras (au *bhikṣu*). Le premier démon rajusta un bras du mort à la place de l'ancien. Le second démon arracha encore un bras (du *bhikṣu*). Le premier démon arracha l'autre bras du mort et le remit (au vivant) à la même place. Le second démon arracha les deux jambes (du *bhikṣu*). Le premier démon les remplaça entièrement comme à l'origine avec les deux jambes du mort. Là-dessus les deux démons mangèrent ensemble la chair fraîche arrachée (au corps du *bhikṣu*), puis ils s'en allèrent. Alors (le *bhikṣu*) cessa complètement d'être attaché à son corps. Il arriva ensuite auprès du Vénérable qui le sauva, le fit sortir du monde et exposa pour lui l'abrégé de la Loi. Il devint Arhat et on lui fit jeter une fiche dans la fosse.

(1) Dans l'Inde du sud, il y eut un fils de famille qui entra dans la Loi du Buddha et sortit du monde. Il aimait son corps, se baignait souvent, s'enduisait le corps de lait fermenté et d'huile et mangeait des mets délicats. Il était gras et robuste et ne pouvait obtenir la Voie. Alors il alla vers le Vénérable et lui dit : « Veuillez m'instruire! » Le Vénérable contempla en se demandant si ce *bhikṣu* devait obtenir dans la vie présente l'épuisement des courants. (Et il vit qu')il en était empêché par son attachement à son corps. Le Vénérable lui dit : « Si

(1) A. W. K. p. 60ᵇ, col. 4.

tu peux suivre mes conseils, je t'instruirai ». Il fit apparaître un grand arbre et dit (au *bhikṣu*) de monter au sommet. Tout autour il fit apparaître un fossé profond de mille coudées, et il dit : « Lâche prise de la main droite. » Il dit encore : « Lâche prise de la jambe gauche » ; puis : « lâche prise de la jambe droite » ; et encore : « lâche entièrement de partout ». Cet homme alors, renonçant à la vie, lâcha prise entièrement des mains et des pieds. Après quoi, il parvint au sol et ne vit plus ni le fossé profond ni l'arbre. On lui exposa la Loi profonde et il devint Arhat. On lui dit alors de jeter une fiche dans la fosse.

(1) Dans le royaume de Mathurā, il y avait un fils de famille. Il alla vers le Vénérable (Upa)gupta pour lui demander à sortir du monde. Alors le Vénérable le sauva et le fit sortir du monde, mais parce qu'il se laissait aller à l'avarice, il ne pouvait obtenir la Voie. Le Vénérable l'avertit en ces termes : « Il te faut maintenant faire des 22b
dons. » Il dit au Vénérable : « Je ne possède rien. Que pourrais-je donner ? » Le Vénérable dit : « Selon la Loi, apporte et donne à (ceux de la communauté) qui occupent un siége plus élevé et moins élevé que le tien, (2) le superflu de ce que tu reçois en fait d'aliments, de vêtements et de bols. » Le premier jour qui suivit l'entretien, (le *bhikṣu*) ne voulut rien donner. Le jour suivant, le Vénérable envoya deux disciples s'asseoir aux côtés de ce *bhikṣu*. Des oreilles de chacun s'échappait une clarté et le *bhikṣu* avare en éprouva un sentiment d'estime et de respect. Il retrancha un peu de sa nourriture qu'il partagea entre ceux qui étaient assis au-dessus et au-dessous de lui. Le jour suivant, un *dānapati* lui apporta une grande quantité d'aliments délicats et lui en fit don. Il se réjouit alors et fit cette réflexion : « Pour avoir donné hier un peu, je reçois aujourd'hui beaucoup. Derechef

(1) A. W. K. p. 60b, col. 16.

(2) A. W. K. : « partage avec deux (religieux) de même rang que toi ».

il fit des largesses à ceux qui étaient assis au-dessus et au-dessous de lui. Ainsi son avarice fut corrigée. Le Vénérable lui exposa l'abrégé de la Loi et il devint Arhat. On lui dit alors de déposer une fiche dans la fosse.

(1) Dans le royaume de Mathurā, il y avait un fils de famille. Il se rendit auprès du Vénérable dans le dessein de sortir du monde, et il fut autorisé à sortir du monde. Il aimait toujours à dormir et il ne pouvait obtenir la Voie. Le Vénérable (Upa)gupta le fit aller à l'*araṇya* et s'asseoir en *dhyāna*. Il s'assit en *dhyāna* et s'endormit. Le Vénérable fit apparaître un *p'i-chö-chö* 毗舍闍 (*piçāca*) à sept têtes (2) suspendu en l'air, la tête en bas. Soudain (le *bhikṣu*) s'éveilla et l'aperçut. Au comble de la frayeur, il courut auprès de (son) *upādhyāya*. L'*upādhyāya* lui demanda : « Pourquoi viens-tu ? » Il dit à l'*upādhyāya* : « Il y a dans cette forêt un *piçāca* à sept têtes suspendu en l'air, la tête en bas. C'est tout-à-fait épouvantable. » Le Vénérable dit : « Retourne maintenant là-bas et assieds-toi en *dhyāna*. » Il dit : « J'ai très peur ; je n'ose y retourner. » Le Vénérable lui dit : « Les *piçāca* ne devraient pas suffire à t'effrayer, car il y a des choses beaucoup plus effrayantes dont tu n'as point peur. Le sommeil est à craindre, bien plus que les *piçāca*. Les *piçāca* t'empêchent de dormir. Le sommeil te ferme la Voie sainte. Les *piçāca* ne peuvent nuire qu'à une seule vie. L'envie de dormir peut nuire à des vies innombrables. Les *piçāca* ne peuvent faire que l'homme reste dans (le tourbillon de) la naissance et de la mort. L'envie de dormir s'abat sur l'homme comme une averse et l'entraîne dans le tourbillon de la naissance et de la mort. Retourne maintenant là-bas et assieds-toi en *dhyāna*. » Dès lors il n'osa plus dormir par crainte des *piçāca*. Il réfléchit à la nature intime de la Loi, comprit parfaitement et devint Arhat. On lui fit prendre une fiche et il la jeta dans la fosse.

(1) A. W. K. p. 60[b], col. 18.

(2) A. W. K. : « un démon qui avait sept têtes ».

(1) Il y avait un fils de famille. Il se rendit auprès du Vénérable (Upa)gupta pour sortir du monde. Le Vénérable alors le sauva, le fit sortir du monde, et exposa pour lui la Loi. Quand il eut obtenu la Voie de *çrotāpanna*, (le Vénérable) lui dit : « La loi de la naissance et de la mort, quelle que soit la durée (pendant laquelle on y est soumis), est dans tous les cas détestable. Tu dois rechercher avec zèle le fruit suprême. » Le *bhikṣu* se dit en lui-même : « J'ai échappé aux trois voies mauvaises. Qu'ai-je besoin de chercher à m'élever jusqu'au fruit suprême? Mener une vie facile parmi les hommes et les *deva*, et renaître jusqu'à sept fois, c'est ce qui peut m'arriver de pire. » Le Vénérable (Upa)gupta conduisit ce *bhikṣu* à Mathurā pour mendier la nourriture. Dans un village de *caṇḍāla*, ils virent un enfant dont tout le corps était couvert d'ulcères, et ces ulcères étaient pleins de vers. Le Vénérable Upagupta dit au *bhikṣu* : « Vois-tu cet enfant? Cet enfant est un *çrotāpanna*. » Le *bhikṣu*, fils de famille, demanda au Vénérable : « Pour quelle raison est-il né dans une famille de *caṇḍāla*? Tout son corps est couvert d'ulcères; ses furoncles et ses vers sont infects et exhalent une mauvaise odeur. » Le Vénérable répondit : « Au temps où le Buddha était en ce monde, un *wei-na* se trouvait dans une chambre de *dhyāna*. Il y avait là un *arhat-bhikṣu*; son corps était un peu ulcéré et il fit du bruit en se grattant. Le *wei-na* courroucé lui dit : « N'as-tu pas des furoncles, des vers et des ulcères? Au lieu de te gratter ici, sors et va au village des *caṇḍāla*. » L'*arhat-bhikṣu* dit : « Ne parle pas ainsi; tu commets une faute. » Ensuite, sur son conseil, le *wei-na* confessa sa faute, fit des progrès, s'appliqua et obtint la Voie de *çrotāpanna*. Mais il négligea de s'élever encore. Pour cette raison, tout son corps est couvert d'ulcères, de furoncles et de vers et dégage une mauvaise odeur;

(1) A. W. K. p. 61[a], col. 4.

il est né dans la famille d'un *caṇḍāla* et subit de grands tourments (*kleça*). » Le *bhikṣu* ayant entendu ces paroles, s'appliqua avec énergie, fit des progrès et obtint la Voie d'Arhat. Derechef on lui donna une fiche qu'on lui fit jeter dans la fosse. Quant au fils du *caṇḍāla*, le Vénérable Upagupta exposa pour lui la Loi et il obtint la Voie d'*anāgāmin*. Il renaquit chez les dieux Pure-Demeure (Çuddhāvāsa).

(1) Dans le royaume de Mathurā, il y avait un fils de famille. Il se rendit auprès du Vénérable et demanda de sortir du monde. Quand il fut sorti du monde, le Vénérable lui enseigna la contemplation de ce qui est impur. Soudain ses liens disparurent à sa vue; il crut avoir obtenu la Voie sainte et il cessa de chercher à atteindre le degré suprême. Le Vénérable lui dit : « Mon fils, ne te relâche pas! Cherche avec zèle la Voie sainte. » Il dit au maître : « Qu'ai-je encore à faire? Voici que je suis devenu Arhat. » Le Vénérable lui dit : « Mon fils, tu n'as pas encore vu la femme *Kia-lo-ho* 迦羅和 (Krāvā?) (2) du royaume de Gandhāra. C'est pourquoi tu te dis Arhat. Parce que tu n'as pas encore brisé tes liens, tu conçois des pensées d'orgueil et de négligence. » Il dit à (son) *upādhyāya* : « Je veux partir en voyage et me rendre dans ce village. » Le Vénérable lui dit :
23ᵃ « Va, mon fils! » Il voyagea par étapes et parvint au royaume de Gandhāra, à la ville de Takṣaçilā. Le matin, il se couvrit de son manteau, prit son bol et entra dans la ville pour mendier sa nourriture. Peu à peu, en mendiant sa nourriture, il arriva à la porte de *Kia-lo*[*-ho*]. La femme sortit, portant de la nourriture, et découvrit un peu ses dents. Là-dessus, le *bhikṣu* éprouva du désir, perdit la tête et se troubla. Avec l'étui de son bol, il

(1) A. W. K. p. 61ᵃ, col. 18.

(2) A. W. K. : « la femme Vendre-boisson-fermentée 酤酒 (Dadhikrā?) ».

prit du lait fermenté et de la bouillie. La femme, éprouvant aussi du désir, prononça ces paroles : « Ô *ācārya* ! sans toucher ma main, sans entendre ma voix, pour m'avoir aperçue un instant de loin, vous éprouvez du désir ! » Ce *bhikṣu* avait pratiqué longtemps la contemplation de ce qui est impur. Fixant son attention sur l'image des dents, il la changea par la contemplation en celle d'un squelette blanchi. Par la contemplation de ce squelette blanchi, il devint Arhat. Alors il prononça ces *gāthā* :

Eprouvant du désir pour les qualités qui apparaissent au dehors, l'insensé se trouble profondément. Celui qui sait ce qui est au dedans ressent du dégoût et cesse de démériter. Il voit la vraie nature du corps et son esprit alors obtient la Délivrance.

Par étapes, il retourna au royaume de Mathurā et alla voir le Vénérable Upagupta. Le Vénérable lui dit : « As-tu vu *Kia-lo-ho* ? » Il répondit : « Je l'ai réellement vue. » Le Vénérable dit : « C'est bien ! Ce que tu as à faire, tu peux maintenant le réaliser. » Là-dessus, il jeta une flèche dans la fosse.

(1) Dans le royaume de Mathurā, il y avait un chef de famille. Soudain son patrimoine se dissipa et ses ressources furent presque épuisées. De ses anciens biens il ne lui restait que cinq cents pièces d'or. Il fit cette réflexion : « Il me faut maintenant aller auprès du Vénérable Upagupta et lui demander à sortir du monde. Ces pièces d'or me serviront à l'achat de médicaments pour guérir les maladies. » Alors il se rendit auprès du Vénérable et sortit du monde. Ayant obtenu de sortir du monde, il louait constamment les services des autres *çrāmaṇera* et cachait ces pièces d'or. Le Vénérable lui dit : « Pouvoir comprendre l'impersonnalité du moi, cela s'appelle sortir du monde. Ces cinq cents pièces d'or, il faut les donner au Saṃgha. » Il répondit : « *Upādhyāya*, ces cinq cents

(1) A. W. K. p. 61[b], col. 9.

pièces d'or sont destinées à me procurer des vêtements, du bouillon, des médicaments! » Le Vénérable alors le conduisit vers l'intérieur de sa cellule, fit apparaître mille pièces d'or et dit : « Ces mille pièces d'or serviront à te procurer des vêtements, du bouillon, des remèdes. Tes cinq cents pièces d'or, donne-les au Saṃgha. » Se conformant aux instructions de son *upādhyāya*, il en fit don au Saṃgha. Le Vénérable l'instruisit; il devint Arhat; et pour ces pièces d'or, il n'éprouva plus de convoitise. Alors on lui dit de jeter une fiche dans la fosse.

(1) Dans le royaume de Mathurā, il y avait un fils de famille. Il se rendit auprès du Vénérable, sortit du monde et étudia la Voie. Le Vénérable alors lui enseigna la Loi et il devint *çrotāpanna*. L'étant devenu, il cessa de faire des progrès et de se perfectionner. Le Vénérable lui donna ce conseil : « Accomplis avec zèle les œuvres de la Voie. » Il répondit : « *Upādhyāya*, j'ai échappé aux trois destinations mauvaises. Qu'ai-je besoin de me perfectionner davantage? » Le Vénérable, au matin, mit son manteau, prit son bol et, accompagné de ce *bhikṣu*, se dirigea vers la ville de Mathurā en mendiant peu à peu sa nourriture. Et ils parvinrent auprès d'un fils de *caṇḍāla* dont le corps était ulcéré. Ses parents raclaient ses ulcères avec un soc de charrue au point de faire jaillir le sang, puis ils y appliquaient des remèdes, lui faisant endurer des souffrances intolérables. Le Vénérable dit au disciple : « Vois-tu cet homme? C'est un *çrotāpanna*. » (Le disciple) demanda à (son) *upādhyāya* : « Par l'effet de quel acte endure-t-il ces grandes souffrances? » Le Vénérable répondit : « Lorsque le Buddha était en ce monde, il y avait un *wei-na* dans une chambre de *dhyāna*. Or un *arhat-bhikṣu* qui avait des ulcères se gratta un peu. Le *wei-na* lui dit : « Les ulcères que tu as sur le corps, gratte-les avec un soc de charrue. » Alors il le

(1) A.W.K. p. 61[b], col. 15.

tira dehors par la main et lui dit : « Va dans un village de *caṇḍāla.* » L'Arhat lui dit : « Tu commets une grande faute. Il te faut maintenant la confesser. » Alors le *wei-na* confessa sa faute, s'appliqua, fit des progrès et devint *çrotāpanna.* Quand il eut trouvé la Voie, il ne chercha plus à progresser; c'est pourquoi il endure ces grandes souffrances et est né dans une famille de *caṇḍāla.* Quand le *bhikṣu* eut entendu ces paroles, son esprit s'ouvrit et il comprit. Il s'appliqua, fit des progrès et avant longtemps devint Arhat. Alors on lui fit jeter une fiche dans la fosse. Le Vénérable exposa la Loi pour le fils de *caṇḍāla* qui devint *anāgāmin* et qui, à la fin de sa vie, renaquit chez les dieux Pure-Demeure (Çuddhāvāsa).

(1) Dans le royaume de Mathurā, il y avait un notable. Il lui naquit un fils qui mourut âgé d'une année, puis renaquit dans la famille d'un maître de maison et mourut encore, âgé d'une année. Ainsi successivement il renaquit dans la famille de six maîtres de maison et chaque fois il mourut âgé d'une année. Enfin il renaquit dans la famille d'un septième maître de maison et, à l'âge de sept ans, il fut enlevé par des brigands. Le Vénérable (Upa)gupta contempla cet enfant (et vit) qu'il pourrait, dans la vie présente, obtenir le fruit de la Voie et qu'il était molesté par des brigands. Pour le sauver, le Vénérable entra dans la demeure (des brigands) et fit apparaître par magie des soldats de toutes armes qui venaient arrêter ces brigands. Les brigands effrayés s'approchèrent du Vénérable et se prosternèrent devant lui en frappant du front la terre. A cette vue, le Vénérable leur exposa l'abrégé de la Loi et ils devinrent *çrotāpanna.* Prenant l'enfant par la main, ils le donnèrent au Vénérable. Le Vénérable alors sauva l'enfant ainsi que les brigands et les fit tous sortir du monde, et tous devinrent Arhat. On leur dit à chacun de jeter une fiche dans la fosse. Le

(1) A. W. K. p. 62[a], col. 8.

23b Vénérable dit à l'enfant : « Après avoir contemplé tes proches, convertis-les et sauve-les. » Là-dessus l'enfant s'assit dans la contemplation, et il vit que (ceux qui avaient été) ses parents dans ses sept réincarnations étaient tristes et affligés. Alors il alla chez eux et leur dit : « Je suis votre fils. Cessez de vous attrister. » Puis il leur exposa la Loi et ils devinrent *çrotāpanna*. Aussi dans les familles de ces sept maîtres de maison, il exposa la Loi pour (ses parents) qui tous devinrent *çrotāpanna*.

(1) Dans le royaume de Mathurā, il y avait un fils de famille. Il se rendit auprès du Vénérable et sortit du monde. Le Vénérable l'instruisit et le fit s'asseoir en *dhyāna*. Alors il réalisa l'extase du monde profane : le premier (degré du) *dhyāna*, le second (degré du) *dhyāna*, et ainsi de suite jusqu'au quatrième (degré du) *dhyāna*. Quant il eut réalisé le premier (degré du) *dhyāna*, il crut qu'il était devenu *siu-t'o-houan* 須陀洹 (*çrotāpanna*), et quand il eut réalisé le deuxième (degré du) *dhyāna*, il se crut *sseu-t'o-han* 斯陀含 (*sakṛdāgāmin*); au troisième degré du *dhyāna*, il se crut *a-na-han* 阿那含 (*anāgāmin*), et au quatrième (degré du) *dhyāna*, il se crut Arhat. Il cessa de faire des progrès et de rechercher la Loi suprême. Le Vénérable lui donna ce conseil : « Ne te relâche point; il faut rechercher la Loi suprême. » Il répondit : « Je suis Arhat. Quelle Loi suprême ai-je encore à chercher? » Le Vénérable voulut le convertir et le sauver. Il eut recours à un excellent procédé et lui dit : « Mon fils, il te faut voyager et convertir les campagnards. » Alors il consentit et partit. Et à mi-route, le Vénérable fit apparaître par magie des marchands, et en outre, il fit apparaître une bande de cinq cents brigands qui mirent les marchands en déroute, tuèrent, saccagèrent, frappèrent de la hache et du couteau. Le *bhikṣu*, fils de famille, fut alors saisi d'effroi et, comprenant qu'il n'était pas Arhat, il prononça

(1) A.W.K. p. 62a, col. 17.

ces paroles : « Bien que je ne sois pas Arhat, je suis du moins *anāgāmin.* » Or, après la déroute de ces marchands, une maîtresse de maison dit à ce *bhikṣu* : « *Ācārya*! emmenez-moi avec vous. » Le *bhikṣu* répondit : « Le Buddha ne permet pas que j'aille seul avec une femme. » La maîtresse de maison dit : « Je vous suivrai, *ācārya*, en vous regardant de loin. » Le *bhikṣu* eut pitié d'elle et c'est pourquoi ils marchèrent sans se perdre de vue. Le Vénérable alors fit apparaître un grand fleuve. La maîtresse de maison dit : « *Ācārya*, faites-moi passer de l'autre côté du fleuve. » Le religieux se tenait en aval et la femme en amont. Elle tomba dans le fleuve. Le Buddha autorise un *bhikṣu* à retirer une femme de l'eau ou du feu lorsqu'elle est en danger. La femme tombée dans le fleuve dit au *bhikṣu* : « Sauvez-moi de ce danger! » Et le *bhikṣu* la retira aussitôt. Pendant qu'il la tenait, une pensée subtile s'insinua en lui et il éprouva du désir. Là-dessus, il se dit qu'il n'était pas *anāgāmin.* Quand ils furent hors de l'eau, la femme dit : « *Ācārya*, vous m'avez conservé la vie; vous êtes mon époux. » Le religieux ressentit dans son cœur le désir de la fornication. Saisissant la femme, il la conduisit par la main dans un lieu caché et il voulut satisfaire son désir avec elle. Mais il vit que c'était le Vénérable Upagupta. Upagupta lui dit : « Si tu es Arhat, pourquoi agir ainsi? » Le Vénérable le conduisit alors au monastère et lui ordonna de confesser sa faute de tout cœur. Il lui exposa l'abrégé de la Loi et (le *bhikṣu*) devint Arhat. On lui dit de déposer une fiche dans la fosse.

(1) Dans le royaume de Mathurā, il y avait un fils de famille qui venait de se marier. Il quitta néanmoins ses parents, se rendit auprès du Vénérable et sollicita la faveur de sortir du monde. Le Vénérable aussitôt le sauva, le fit sortir du monde et lui enseigna les règles du *dhyāna.* Et il s'assit en *dhyāna*; et dans son cœur il se remémora

(1) A. W. K. p. 62[b], col. 9.

la perfection du visage de sa femme. Le Vénérable prit alors l'apparence de sa femme et se tint debout devant lui. Le *bhikṣu*, à cette vue, dit à sa femme : « Pourquoi es-tu venue? » Elle répondit : « Je suis venue parce que tu m'as appelée. » Le *bhikṣu* répliqua : « Je me suis assis, les jambes croisées, et j'ai gardé le silence sans rien dire. Quand donc t'aurais-je appelée? » Elle répondit : « Bien que ta bouche ne m'ait pas appelée, c'est en pensant (à moi) que tu m'as appelée. Si tu m'avais appelée de la voix, tu en serais honteux et tu n'as pas honte de m'avoir appelée du cœur. Il vaut mieux avoir honte des pensées que des paroles. C'est de l'esprit que naissent les paroles; ce n'est pas des paroles que vient la pensée. Si tu ne désirais me toucher ni me voir, pourquoi cette pensée est-elle venue à ta conscience? Ayant rejeté le désir, si tu retournes à cette pensée, c'est comme de manger une seconde fois ce qui a été vomi. » Alors le Vénérable en personne apparut devant lui et lui exposa l'abrégé de la Loi. Il devint Arhat et on le fit jeter une fiche dans la fosse.

(1) Le Vénérable Upagupta parcourait des villages. Arrivé dans la jungle, il vit cinq cents bouviers qui tous vinrent au devant de lui, se prosternèrent en lui touchant les pieds et s'assirent à l'écart. Le Vénérable leur exposa l'abrégé de la Loi et tous obtinrent le fruit de *çrotāpanna*. Ils ramenèrent les bœufs aux propriétaires; puis ces bouviers sortirent du monde et tous sans exception devinrent Arhat. Alors on les fit jeter une fiche dans la fosse.

(2) Dans le royaume de Mathurā, il y eut un fils de famille qui se rendit auprès du Vénérable, sortit du monde et étudia la Voie. Le Vénérable Upagupta lui enseigna les règles du *dhyāna*. Alors il atteignit au quatrième (degré du) *dhyāna* du monde profane. Quand il atteignit au premier (degré du) *dhyāna*, il pensa qu'il avait obtenu le fruit de *çrotāpanna* . . . et ainsi de suite jusqu'à ce

(1) A. W. K. p. 62[b], col. 20.

(2) A. W. K. p. 63[a], col. 4.

qu'arrivé au quatrième degré du *dhyāna*, il crut avoir obtenu le fruit d'Arhat. Le Vénérable lui dit : « Applique-toi à faire des progrès et tu pourras atteindre au (but) suprême. » Il répondit : « *Upādhyāya*! déjà je suis Arhat. » 24ᵃ
Le Vénérable voulant lui enseigner davantage les règles du *dhyāna*, le fit demeurer à l'*araṇya*. Le Vénérable fit apparaître par magie un religieux et l'envoya interroger le premier. Ayant posé quelques questions, le religieux-fantôme s'assit à l'écart et demanda : « Aux côtés de qui êtes-vous sorti du monde? » Il répondit : « Je suis sorti du monde auprès du Vénérable Upagupta. » Le religieux-fantôme dit : « Votre mérite est grand; votre *upādhyāya* est un Buddha sans les signes. » Le religieux-fantôme demanda : « Quels textes sacrés récitez-vous? » Il répondit : « Je récite les Sūtra, le Vinaya et l'Abhidharma. » Et l'autre demanda : « Dans la Loi du Buddha êtes-vous déja parvenu à un haut degré (de sainteté)? » Il répondit : « J'y suis parvenu. Je suis devenu *çrotāpanna* . . . et ainsi de suite, jusqu'à : je suis devenu Arhat. » Et l'autre demanda : « Par l'accomplissement de quelles pratiques avez-vous obtenu ces quatre fruits? » Il répondit : « Par des pratiques du monde profane. » Le *bhikṣu*-fantôme lui dit : « Si c'est par des pratiques du monde profane, vous n'avez pas obtenu le fruit de la Voie. Vous êtes un homme du commun. » Ayant entendu cela, il conçut un sentiment de dégoût à l'égard des trois mondes. Alors il se rendit auprès du Vénérable et dit à (son) *upādhyāya* : « Je n'ai pas obtenu la Voie. *Upādhyāya*, veuillez m'instruire davantage! » Là-dessus, le Vénérable lui enseigna aussitôt les règles du *dhyāna*. Il fit des progrès, s'exerça et devint Arhat. Alors on lui dit de jeter une fiche dans la fosse.

(1) Dans le royaume de Mathurā, il y avait un fils de famille. S'étant marié récemment, il fit cette réflexion : « Je veux demander à sortir du monde dans la Loi du

(1) A.W.K. p. 63ᵃ, col. 13.

Buddha. » Alors il demanda congé à ses parents. Les parents répondirent : « Nous n'avons qu'un seul fils; mort, nous ne le laisserions pas partir; à plus forte raison, vivant. » (1) Le fils dit à ses parents : « Si vous ne me laissez pas partir, je ne prendrai plus de nourriture. » Là-dessus, il se priva d'aliments et ainsi de suite depuis le premier jour jusqu'au sixième. Ses parents, craignant qu'il ne mourût, lui dirent : « Nous devons nous conformer à ton désir. Promets seulement que nous nous reverrons quand tu seras sorti du monde. » Le fils dit : « Si vous me laissez partir, je reviendrai respectucusement vous voir. » Là-dessus, ses parents le laissèrent sortir du monde. Alors il se rendit auprès du Vénérable et sortit du monde. Et il se dit en lui-même : « J'ai fait avec mes parents cette convention que si j'obtenais de sortir du monde, je m'engageais à retourner les voir. » Alors il informa son *upādhyāya*, alla visiter ses parents et vit sa femme. Sa femme lui dit : « Si vous ne reprencz pas avec moi la vie conjugale, je mourrai de vous quitter. » Alors ce *bhikṣu* eut des regrets. Il désira pouvoir rejeter les défenses et il fit cette réflexion : « J'irai d'abord voir mon *upādhyāya*, ensuite je les rejetterai. » Il se rendit auprès de son *upādhyāya*, se prosterna et dit : « Je désire retourner dans ma famille. » Le Vénérable dit : « Demeure un peu; attends à demain. » Là-dessus, cette nuit même, le Vénérable lui envoya un rêve. Il fit rêver à ce *bhikṣu* qu'il était arrivé dans la maison de ses parents et qu'il voyait sa femme morte. Ses parents et ses proches disposaient les objets funéraires, emportaient le cadavre de sa femme et le déposaient au cimetière. Un instant après, il vit (ce cadavre) verdâtre, marqué de taches violacées, décomposé, exhalant une odeur fétide et rempli de vers. Soudain, effrayé, il s'éveilla et alla rapporter à (son) *upādhyāya*

(1) A. W. K. : « Nous n'avons pas (d'autre) fils. Nous n'avons que toi seul. Maintenant que nous ne sommes pas encore morts, comment nous abandonnerais-tu pour sortir du monde ? »

ce qu'il avait vu en rêve. Son *upādhyāya* l'ayant entendu lui dit : « Va voir si la réalité est conforme à ton rêve. » Alors ce *bhikṣu*, grâce au pouvoir surnaturel de (son) *upādhyāya* , arriva soudain dans sa maison et il vit que ses parents avaient emporté le corps de sa femme et l'avaient déposé au cimetière, et qu'il était rongé de vers ainsi qu'il l'avait rêvé. Il réfléchit, contempla ce que les renaissances ont d'odieux et de dégoûtant, et il devint Arhat. Alors il retourna (auprès de son) *upādhyāya* qui lui demanda : « As-tu vu ton épouse? » Il répondit qu'il avait vu le véritable aspect de son épouse. (1) Alors on lui dit de jeter une fiche dans la fosse.

(2) Il y eut un fils de famille qui se rendit auprès du Vénérable, sortit du monde et étudia la Voie. Le Vénérable l'instruisit et il parvint au quatrième (degré du) *dhyāna*. Il croyait avoir obtenu les quatre fruits du *çramaṇa*. Le Vénérable Upagupta sachant qu'il ne les avait pas encore obtenus, usa de ce procédé : il lui ordonna de faire des offrandes au Saṃgha pendant six jours. Le *bhikṣu*, fils de famille, alla dans la ville de Mathurā et vit cinq cents *upāsaka* qui tous vinrent le saluer et lui dirent : « *Acārya*, que voulez-vous faire? » Il répondit : « Là-bas, à l'*araṇya*, on m'a chargé de faire des offrandes au Saṃgha pendant six jours. » Les *upāsaka* dirent : « Ācārya, n'en soyez point attristé. Nous nous en acquitterons pour vous. » Alors le *bhikṣu* conçut une pensée d'orgueil. Il se dit en lui-même : « Je ne suis pas Arhat. Un Arhat est exempt d'orgueil. » Il se rendit auprès de

(1) Dans le récit parallèle de A. W. K. le rêve du *bhikṣu* n'est pas relaté. Upagupta fait apparaître le cadavre de l'épouse porté sur les épaules de quatre hommes et le *bhikṣu* les rencontre en chemin. Mais cette vision est illusoire. Au contraire, dans A. W. Tch. la femme est réellement morte. Il semble que l'*avadāna* tel qu'il est conté dans A. W. K. ait été remanié tardivement parce qu'on avait scrupule à faire périr l'épouse du *bhikṣu* et à rendre Upagupta responsable du décès.

(2) A. W. K. p. 63[b], col. 3.

(son) *upādhyāya* et lui dit : « Veuillez, *upādhyāya*, me donner vos instructions! Je ne suis pas encore Arhat. » Là-dessus le Vénérable lui exposa l'abrégé de la Loi et il devint Arhat. Alors on lui fit jeter une fiche dans la fosse.

(1) Il y avait alors dans le royaume de *Ki-pin* un *bhikṣu* nommé Bien-voir (*Sudarçana*?). Il avait atteint au quatrième (degré du) *dhyāna* du monde profane, et avait obtenu les cinq pénétrations surnaturelles (*abhijñā*). Quand il ne pleuvait pas, il pouvait toujours demander et obtenir la pluie. Il en ressentait un orgueil qui allait croissant.
24b Il crut avoir obtenu le fruit d'Arhat. Le Vénérable Upagupta forma le dessein de le sauver. Il causa par magie une sécheresse de douze années. Les gens effrayés vinrent auprès du Vénérable et lui dirent : « Veuillez demander la pluie en notre faveur! » Le Vénérable répondit : « Je ne puis demander la pluie. Dans le royaume de *Ki-pin*, le *bhikṣu* Bien-Voir est parfaitement apte à demander la pluie. » Alors les gens du pays dépêchèrent des envoyés auprès de ce *bhikṣu*. Et le *bhikṣu* Bien-Voir reçut leur demande. Par la force des cinq pénétrations du monde profane, il prit son essor et parvint à Mathurā. Les gens du royaume de Mathurā l'exhortèrent et le prièrent en ces termes : « *Acārya*, demandez la pluie pour nous! » Alors il demanda la pluie pour eux. Et une grande pluie couvrit le *Jambudvīpa*. Tout le monde à cette vue éprouva une grande joie; tous disposèrent des offrandes et vinrent rendre hommage (au *bhikṣu*). Alors Bien-Voir ayant réalisé de grands gains, ressentit de l'orgueil et dit : « Les offrandes reçues par Upagupta sont inférieures aux miennes. » Et il se dit : « Un Arhat n'est pas orgueilleux de soi. Je sais ainsi que je ne suis pas encore Arhat. » Alors il se rendit auprès du Vénérable et le pria de lui enseigner la Loi. Le Vénérable dit : « Si tu ne maintiens pas ferme-

(1) A. W. K. p. 63b, col. 9.

ment la Loi du Buddha, à quoi bon t'instruire! Le Buddha n'autorise pas les *bhikṣu* à demander la pluie. En outre, tu as ressenti de l'orgueil. Pourquoi te dis-tu : Je suis Arhat? » Alors, de tout cœur, il confessa sa faute. Le Vénérable l'instruisit et il devint Arhat. On lui fit jeter une fiche dans la fosse.

(1) Le Vénérable Upagupta fit cette réflexion : « *T'i-to-kia* (Dhītika) est-il déjà né? » Il contempla (et vit) qu'il n'était pas encore né. Alors le Vénérable, à la tête d'une multitude de *bhikṣu*, se rendit chez les parents de Dhītika. Peu à peu il réduisit (sa suite). Accompagné seulement de deux *bhikṣu*, il se rendit dans cette maison, et enfin il y alla seul. Le maître de maison lui demanda : « *Ācārya!* pourquoi voyagez-vous seul? » Il répondit : « Je n'ai pas de disciple, c'est pourquoi je voyage seul. Que ceux qui désirent me servir viennent me servir. » Le maître de maison dit : « Il me plaît de rester laïe; je ne puis vous servir. Si j'ai plus tard un fils, il vous aidera et vous servira. » Alors le maître de maison eut des enfants qui tous moururent. Plus tard il eut un fils qui fut nommé Dhītika. Peu à peu, il grandit. Il se rendit auprès du Vénérable qui le fit sortir du monde et lui enseigna la Voie. Quand il eut vingt ans accomplis, on lui fit recevoir l'ordination et les défenses. A la première formule, il devint *çrotāpanna*. Au premier *karman*, il devint *sakṛdāgāmin*; au deuxième *karman*, il devint *anāgāmin*; au troisième *karman*, il devint *arhat*. Le Vénérable Upagupta fit cette réflexion : « Les conversions que je devais opérer

(1) A. W. K. p. 64ᵃ, col. 10. Entre l'avadāna de Sudarçana et celui de Dhītika, A. W. K. insère un curieux épisode qui manque à A. W. Tch. Un mauvais roi de Mathurā nommé *Tchen-to-ko* 眞多柯 (Caṇḍaka?), mécontent de ce que les monastères se multiplient dans son royaume, persécute les religieux. Upagupta va se plaindre au roi Açoka qui, par un édit spécial, ordonne au roi Caṇḍaka de cesser ses persécutions. Par un second édit, Açoka donne au monastère de Naṭabhaṭa le territoire d'un royaume.

sont accomplies. J'ai achevé de rendre hommage au Buddha par le moyen de la Loi. J'ai fait prospérer mes compagnons *brahmacārin*; j'ai procuré aux *dānapati* une grande prospérité; de cette façon j'ai assuré la transmission de la Loi exacte et elle n'a pas subi d'interruption. » Il fit encore cette réflexion : « J'ai rendu aux êtres vivants de grands services. Il y avait une fosse longue de trois pieds six (pouces) et large de deux pieds quatre (pouces); ceux qui sont devenus Arhat ont rempli cette fosse en y jetant chacun une fiche de quatre pouces. Maintenant le temps est venu d'entrer dans le *nirvāṇa.* » Il dit à Dhītika : « Mon fils, le Buddha a transmis la Loi à Kāçyapa. Kāçyapa a transmis la Loi à Ānanda. Ānanda a transmis la Loi à mon maître Çāṇavāsa. Çāṇavāsa m'a transmis la Loi. Maintenant je te la transmets. » Le Vénérable Upagupta dit à la multitude des dieux et des hommes : « Passé sept jours j'entrerai dans le *nirvāṇa.* » Alors cent mille Arhat s'assemblèrent. Ceux qui étudiaient et ceux qui maintenaient les défenses dans leur pureté étaient en nombre incalculable. La multitude des laïcs comprenait d'innombrables milliers de myriades. Le Vénérable alors prit son essor, s'éleva dans les airs et réalisa les dix-huit transformations, en sorte que les quatre catégories de fidèles (*pariṣad*) ressentirent une grande joie; puis il entra dans le *nirvāṇa* sans résidu. Avec les fiches contenues dans la fosse, on brûla le corps du Vénérable. Dix mille Arhat voyant le *nirvāṇa* du Vénérable entrèrent également dans le *nirvāṇa.* Les *deva* apportèrent toutes sortes d'offrandes; après quoi on éleva un *stūpa.*

Chapitre neuvième (1).

La Destruction de la Loi du Buddha.

Quand le Tathāgata entra dans le *nirvāṇa*, s'il avait transmis sa Loi aux hommes, elle n'aurait pu durer longtemps. Pour quelle raison? Parce que les *deva* ne l'auraient pas protégée. S'il l'avait remise aux *deva*, la Loi n'aurait pas pu durer longtemps. Pour quelle raison? A cause de la négligence des *deva*. C'est parce que le Tathāgata l'a transmise aux hommes et aux *deva* que la Loi a pu durer longtemps.

Quand le Tathāgata voulut entrer dans le *nirvāṇa*, il entra dans la pensée du monde profane et fit cette réflexion : « Que les quatre Devarāja viennent auprès de moi! » Alors les quatre Devarāja connaissant la pensée du Buddha vinrent auprès de lui. Ayant tourné trois fois autour de lui vers la droite, ils se prosternèrent, la face contre terre, puis s'assirent à l'écart. Le Buddha dit aux quatre Devarāja : « Voici que je vais bientôt entrer dans le *nirvāṇa*. Après mon *nirvāṇa*, vous autres *deva*, protégez la Loi du Buddha. » S'adressant à part à *T'i-t'eou-lai-tch'a* 提頭賴吒 (Dhṛtarāṣṭra), il lui dit : « Il te faut

(1) Cf. *Tsa A-han king*, Tripit. éd. Tōkyō, XIII, 3, début du chap. 25.

Bien que ce morceau dans A. W. Tch. vienne immédiatement et sans sous-titre après l'*avadāna* d'Upagupta, j'ai cru devoir l'en séparer et commencer ici un nouveau chapitre en raison de l'importance du sujet et pour marquer nettement qu'à partir de ce point la suite du récit manque à A. W. K.

protéger la Loi du Buddha du côté de l'est. » Il dit à *P'i-leou-le* 毗樓勒 (*Virūḍhaka*) : « Désormais tu protégeras la Loi du Buddha du côté du sud. » Il dit à *P'i-leou-po-tch'a* 毗樓博叉 (*Virūpākṣa*) : « Désormais tu protégeras la Loi du Buddha du côté de l'est. » Il avertit *P'i-cha-men* 毗沙門 (*Vaiçramaṇa*) en ces termes : « Désormais tu maintiendras la Loi du Buddha du côté du nord. Dans mille ans écoulés, la Loi sera sur le point de disparaître ; les êtres impies seront extrêmement nombreux ; dans le Jambudvīpa, ils détruiront les dix choses excellentes. Il soufflera un vent très violent et la pluie ne tombera plus. Les céréales auront les épis vides. Le givre et la grêle feront des ravages. Les rivières et les sources manqueront d'eau. Les arbres seront sans fleurs et sans fruits. Le prestige et la vertu des hommes diminueront peu à peu comme le lait fermenté cru à mesure qu'on
25ᵃ le fait cuire.

« Dans le temps à venir, trois rois cruels paraîtront : le premier nommé *Che-kiu* 釋拘 (Çaka), le second nommé *Yen-wou-na* 閻無那 (Yavana), le troisième nommé *Po-lo-jao* 鉢羅擾 (Pahlava) (1). Ils persécuteront le peuple, détruiront la Loi du Buddha, l'*uṣṇīṣa* du Tathāgata ainsi que les dents du Buddha. Ils envahiront l'Inde orientale. Le roi nommé Çaka sera dans la région du Sud. A la tête de ses cent mille vassaux, il détruira les *stūpa* et les monastères et massacrera les membres du Saṃgha. Le roi nommé Pahlava sera dans la région

(1) *Tsa A-han* : « Alors il y aura le roi *Che-kia* 釋迦 (Çaka), le roi *Ye-p'an-na* 耶槃那 (Yavana), le roi *Po-lo-p'o* 鉢羅婆 (Pahlava), le roi *Tcou-cha-lo* 兜沙羅 (Tukhāra) ». Cf. Sylvain Lévi, *Notes sur les Indo-scythes*, dans *Journ. As.* 1897, I, p. 10. Les traducteurs chinois travaillaient sans doute sur des manuscrits où plusieurs de ces noms étaient défigurés par les scribes ou remplacés par des mots sanskrits analogues et plus connus. C'est ainsi que *Yen-wou-na* de A.W. Tch. paraît fait sur un original Yamunā et *Teou-cha-lo* de *Tsa A-han* sur Tuṣāra.

de l'Ouest. A la tête de ses cent mille vassaux, il détruira également les *stūpa* et les monastères et tuera les religieux. Le roi nommé Yavana sera dans la région du Nord (1). A la tête de ses cent mille vassaux, il détruira également les demeures du Saṃgha, les stūpa et les monastères et tuera les religieux. En ce temps-là, les démons qui n'ont pas la forme humaine persécuteront aussi les hommes. Les pillards et autres brigands seront aussi très nombreux. Les rois cruels également de toute façon molesteront, châtieront et épouvanteront (les gens) (2). De plus, dans la région de l'Est, le roi du pays de *Kiu-chö-mi* 拘舍彌 (Kauçāmbī) nommé Grande-Armée 大車 (Mahāsena) (3) sera également entouré d'une armée de cent mille hommes. Le roi Grande-Armée engendrera un fils. Quand celui-ci sortira du ventre de sa mère, il sera vêtu d'une armure et tiendra du sang dans sa main. Il aura la force d'un athlète (*malla*). Alors cinq cents chefs de famille engendreront un fils, chacun en même temps. Tous, en sortant du ventre de leur mère seront revêtus d'une armure et tiendront du sang dans leur main. Et ce jour-là, il tombera une grande pluie de sang. Le roi Grande-Armée chargera des devins d'examiner la physionomie de son fils. Les devins diront : « Cet enfant régnera certainement sur tout l'univers. Il n'aura qu'un tort : nombreuses seront ses victimes. » Peu après sa naissance, on offrira de grands sacrifices. Il sera extrêmement majestueux. Semblable en prestige au soleil, il sera difficile à regarder. C'est pourquoi son nom sera : Difficile-

(1) Dans *Tsa A-han*, le roi Pahlava est à l'ouest, le roi Yavana au nord, le roi Çaka au sud, le roi Tukhāra à l'est.

(2) *Tsa A-han* ajoute que les *bhikṣu* chercheront un refuge dans le Madhyadeça.

(3) *Tsa A-han* : « Alors dans le royaume de *Kiu-chan-mi* 拘睒彌 (Kauçāmbī) il y aura un roi nommé *Mo-yin-t'o-lo-si-na* 摩因陀羅西那 (Mahendrasena). »

à-regarder 難可看視 (1). Puis, il atteint vingt ans révolus. A ce moment, les trois rois cruels ruinent la Loi du Buddha. Ils dévastent tout et veulent envahir les régions orientales. Le roi Grande-Armée apprend qu'ils ont l'intention de venir. Très effrayé, il dit : « Ces trois rois maintenant sont d'accord pour m'attaquer. Que vais-je faire ? » Mais un *deva* lui dit : « Prends la tiare et pose-la sur la tête de ton fils. Abdique en faveur de ton fils. A la tête de cinq cents athlètes, il pourra triompher. » Alors le roi Grande-Armée abdique et il donne à son fils la tiare ainsi que les ornements qu'on attache au sommet de la tête. Et ce fils est alors appelé le roi Difficile-à-regarder. Il prend à son service cinq cents athlètes dont il fait ses ministres. Chacun de ces cinq cents ministres se pare d'ornements. Ils façonnent des armes de toute sorte et combattent ensemble. Ils tuent les trois rois ainsi que leur entourage. Quand les armées commandées (par ces rois) sont entièrement détruites, (Grande-Armée) revient à Kauçāmbī et il règne sur le Jambudvīpa.

« Alors dans la ville Fleur-Famille 花氏 (Pāṭaliputra), il y a un brahmane nommé Grand-don 大與 (Mahādāna) (2). Il est très savant, érudit, et de tous les traités (*çāstra*) il n'en est pas qu'il ne connaisse à fond. Il prend une jeune fille dans une famille noble, égale à la sienne et il l'épouse. Par elle est conçu un homme de grand mérite. Pendant sa grossesse, elle désire discuter avec tous les docteurs. Les devins font cette prédiction : « Cet enfant qui va naître pourra certainement triompher de tous les docteurs. » Puis au bout de dix mois, il naît. Sa physionomie est parfaite. Il grandit d'année en année et il est capable de pénétrer le sens de tous les traités.

(1) *Tsa A-han* : « Difficile-résister » 難當.

(2) *Tsa A-han* : « Alors le Bhagavat dit aux quatre Devarāja : Dans le royaume de *Pa-lien-fou* 巴連弗 (Pāṭaliputra), il y aura un brahmane nommé *A-k'i-ni-ta-to* 阿耆尼達多 (Agnidatta). »

Cinq cents brahmanes reçoivent son enseignement en qualité de disciples et s'exercent sous sa direction à l'étude des *sūtra*, traités et incantations. Ayant de si nombreux disciples, il prend le nom Nombreux-disciples 多弟子 (Bahuçiṣya?) (1). Alors il quitte ses parents, sort du monde et étudie la Voie. Il apprend les livres du *Ta-tsang-king* (Tripiṭaka) et les possède entièrement.

« En ce temps-là, il y aura dans la ville de Pāṭaliputra un chef de famille nommé *Siu-ta-na* 須達那 (Sudhana?) (2). Il prend une jeune fille d'une famille égale à la sienne et l'épouse. Un homme supérieur est le fruit de leur union. Pendant sa grossesse, la mère a plaisir à vivre dans la retraite, ses pensées sont harmonieuses et bonnes et elle s'habitue au calme et à la patience. Les devins font cette prédiction : « Tel sera le caractère de l'enfant. » Puis, à sa naissance, on l'appelle : *Siu-ta* 須達 (Su[ra]dhra?) [Com. en langue des Ts'in : Bonne-intention] (3). Ensuite il grandit peu à peu, quitte ses parents et sort du monde. Plein de zèle, il fait des progrès vers la perfection et devient Arhat. Il a peu de désirs et sait se contenter de peu; il vit dans l'intimité de nombreuses personnes. Il désire la retraite dans une cellule isolée. Il se retire dans les monts des Parfums (Gandhamādana) (4).

« A la mort du roi Grande-Armée, le roi Difficile-à-regarder, accablé de regret et de chagrin, fait des offrandes de toute sorte. Puis il érige un mausolée pour (le défunt). A la tête d'une multitude de cent milliers de personnes,

(1) *Tsa A-han* : « Parce qu'il aura une multitude de disciples, son nom sera « Disciple » 弟子 (Çiṣya). » Un peu plus loin (p. 46[b], col. 2) le nom du même personnage est transcrit *Che-cha* 失沙 (Çiṣya).

(2) *Tsa A-han* : *Siu-t'o-na* 須陀那 (Sudhana?).

(3) *Tsa A-han* : *Sieou-lo-t'o* 修羅他 (Suradhra?). Plus loin, dans A. W. Tch. le nom de cet Arhat est transcrit *Sieou-t'o-lo* 修陀羅. (Su[ra]dhra?)

(4) *Tsa A-han* : *K'ien-t'o-mo-lo* 揵陀摩羅 (Gandhamāla?).

Nombreux-Disciples, le Maître des Trois Corbeilles, va prêcher la Loi à Kauçāmbī. Le roi Difficile-à-regarder s'approche du Maître des Trois Corbeilles, écoute la Loi et sa tristesse se dissipe. Dans la Loi du Buddha il acquiert des sentiments de foi et de respect. Il se recueille en songeant aux mérites du Tathāgata et il accorde aux
25b *çramaṇa* la liberté d'action et la sécurité. Il demande aux *bhikṣu* : « Les trois rois cruels, quand détruiront-ils la Loi du Buddha? » Et (les *bhikṣu*) de répondre : « Dans douze ans, ils détruiront la Loi du Buddha. » Le roi dit : « Maintenant pendant douze années, je vais faire le *pañcavarṣa.* » (1) Là-dessus, le roi fait le *pañcavarṣa* à Kauçāmbī. Le jour où il le fait, dans tout le Jambudvīpa, il tombe une pluie d'ambroisie. Toutes les céréales, tous les arbres, toutes les fleurs et les fruits sont entièrement à point. Les hommes du Jambudvīpa viennent à Kauçāmbī dans le dessein d'apporter des offrandes aux membres du Saṃgha. Alors les membres du Saṃgha sont comblés d'offrandes, d'aliments et de vêtements. Aucun d'eux ne s'exerce plus à la récitation des Ecritures et à la pratique de la Voie. Le jour, ils ne font que tenir des propos vulgaires et la nuit, que dormir. Ils convoitent les offrandes avantageuses et se parent le corps de beaux vêtements. En ce temps-là, ils ne goûtent ni les joies de la retraite, ni les joies du calme et de la paix, ni les joies du *dhyāna* et de l'extase, ni les joies de la sapience. Enrichir leurs impures personnes, cela seulement leur est une réalité positive. Ils ont pour la Loi un sentiment d'aversion. L'hérésie prospère. L'étendard de la Loi est sur le point de s'abattre. L'étendard de l'orgueil va se dresser. La vraie Loi va disparaître. On livre aux flammes ardentes la roue de la Loi. La mer de la Loi va se dessécher.

(1) Le traducteur de *Tsa A-han* paraît avoir lu *pañcavarga* car il écrit : « Pendant douze années, je vais faire des offrandes aux cinq groupes 五衆. »

La montagne de la Loi va s'écrouler. On abat la forêt de la Loi. On veut abolir l'extase et la sapience, briser le collier des défenses et causer de grands maux à la vraie Loi.

« Les *deva*, les *nāga*, les *yakṣa*, les *gandharva* prononcent tous des paroles méprisantes : « Ces membres du Saṃgha ne pratiquent pas les bonnes actions. Ainsi les hommes mauvais ruinent la Loi du Buddha. Ils s'adonnent constamment au mal et commettent beaucoup d'actions néfastes. C'est à peine s'ils ont la foi. Les vues perverses causent leur ruine. Voici que leurs racines de bien sont complètement détruites. Ils ne craignent pas le péché ; ils n'ont ni bienveillance ni compassion ; ils sont éloignés du vrai jugement ; ils renversent l'étendard de la Loi ; ils n'ont ni foi ni mesure ; ils se complaisent aux mauvaises actions. Ils détruisent les textes du Dharma et du Vinaya ; ils nuisent à ceux qui sont sortis du monde ; ils se plaisent à faire le mal ; ils développent leur orgueil ; ils flattent les fourbes et les menteurs ; ils pillent le trésor de la Loi. Sur la Loi du Buddha voici que tous les signes de la ruine apparaissent. La mer de la Loi va se dessécher. Il ne reste (à la Loi) que peu d'éclat. Les sectateurs des mauvaises doctrines et ceux qui n'ont pas la sapience vont certes détruire la Loi du Buddha. » Les *deva* mécontents n'exercent plus leur protection. C'est pourquoi, passé sept jours, la vraie Loi va disparaître.

« Les *deva*, dans l'espace, sont extrêmement irrités ; ils profèrent de grands cris et prononcent ces paroles : « La vraie Loi du Tathāgatha disparaîtra dans sept jours et sept nuits à cause des querelles des *bhikṣu*. » Alors, dans Kauçambī, en considération de la Loi du Buddha, cinq cents Upāsaka censurent les *bhikṣu* et les exhortent à mettre un terme à leurs querelles. Ils s'écrient tous : « Etrange ! la vraie Loi du Tathāgata va certainement s'anéantir. Le cours de la Loi va certes s'arrêter. La Loi du lion des Çākya, voici qu'elle se brise à cause des querelles de ces méchants. » Alors ils prononcent ces *gāthā* :

« Ce qui a la nature du diamant est périssable; à plus forte raison, ce qui est d'une nature fragile ne peut manquer de se corrompre. La Loi que tous ont vue et entendue a perdu ses principes fondamentaux. Le bon temps paisible est passé; une ère de violence a commencé. La disparition des sages a fait apparaître en grand nombre les fléaux de l'univers. Le Buddha qui avait les signes n'a pas manqué de disparaître. L'univers va s'assombrir. Le soleil de la Loi sans tache se couche. Les calamités de la grande nuit vont commencer. Si la Loi du Sauveur Bhagavat disparaît, qui pourra connaître le bien et le mal? Sans la connaissance du bien, comment pourrait-on découvrir les principes exacts de la Délivrance ainsi que la Voie des hommes et des *deva*? Sans la connaissance du mal, comment pourrait-on l'éviter? La Loi du Buddha est comme une lampe éclatante qui permet de se perfectionner et de progresser vers le bien. Si la Loi du Buddha demeurait dans le monde, le champ de mérite (*puṇyakṣetra*) serait sublime et sans mesure. Si la Loi du Buddha s'éteint, il en résultera que le champ de mérite sera limité. Nous allons échanger pour des biens incertains la Loi solide du Muni. Désormais, la Loi du Buddha va s'éteindre avec quelle rapidité! »

« Dans les cinq cents monastères de Kauçāmbī, c'est le moment du *pou-sa* 布薩 (*uposatha*); les Upāsaka sont tous retenus par leurs occupations sédentaires et ne peuvent s'y rendre. Dans les monts des Parfums (Gandhamādana) réside l'Arhat nommé *Sieou-t'o-lo* 修陀羅 (Suradhra?). Il contemple en se demandant en quel lieu du Jambudvīpa les membres du Saṃgha font l'*uposatha*, et il sait que tous les disciples du Buddha sont assemblés à Kauçāmbī pour l'*uposatha*. Les membres du Saṃgha étant réunis, à ce moment les religieux chargent le *wei-na* (*karmadāna*) de faire la proclamation suivante : « Aujourd'hui les religieux des dix régions sont rassemblés pour l'*uposatha*! » Alors le *bhikṣu* Nombreux-Disciples, Maître des Trois Corbeilles, est

entre tous le Président (Sthavira). Il dit aux membres du Saṃgha : « Des dix régions, les disciples du Bhagavat sont venus se réunir ici. Je suis le Président de cette grande assemblée. Bien que parvenu à la *bahuçruta-pāramitā* 多聞彼岸, je ne puis encore maintenir entièrement les défenses du Buddha. A présent, dans cette assemblée, qui donc étant bhikṣu et maintenant les défenses, va réciter les défenses (le *Pratimokṣa*)? (1) Aujourd'hui, quinzième jour, (c'est un jour) tout à fait plaisant et agréable; le soleil et la lune sont brillants; les membres du Saṃgha s'assemblent tous pour réciter les défenses. Maintenant que les *Çramaṇa Çākyaputra* du Jambudvīpa sont réunis au complet, c'est leur dernière réunion. Parmi vous, qui 26a
peut maintenir les défenses du lion des Çākya? » *Sieou-t'o-lo* s'étant levé, joint les mains et, placé devant le Président, il prononce ces paroles : « Puissions-nous célébrer l'*uposatha*! Je puis réciter les défenses. Les défenses que, pendant la vie du Buddha, Çāriputra et Maudgalyāyana ont maintenues, je les maintiens complètement à présent. Puissions-nous réciter les défenses! » Un disciple du Maître des Trois Corbeilles, nommé *I-k'ia-tou*, 噫伽度 (2), cruel et malveillant, conçoit un sentiment de mépris et d'envie. Tenant à la main un couteau tranchant, il frappe à mort *Sieou-t'o-lo*. Alors un *yakṣa* nommé Joyeux-Visage (Dhṛtimukha?) (3) prononce ces paroles : « Il n'y avait dans le Jambudvīpa qu'un seul Arhat. Comment l'a-t-on mis à mort! » Alors avec une massue de diamant, il frappe *I-k'ia-tou* à la tête et la lui brise en sept morceaux. Ensuite les disciples de *Sou-t'o-lo* mettent à mort à son tour le Maître des Trois Corbeilles. Dès lors la Loi du Buddha s'éteint graduellement.

(1) *Tsa A-han* : *Po-lo-t'i-mou-tch'a* 波羅提木叉 (Pratimokṣa).

(2) Tsa A-han : *An-k'ia-t'o* 安伽陀 (Aṅgada).

(3) *Tsa A-han* : *Ta-t'i-mou-k'ia* 大提木佉 (Dadhimukha?)

« Alors la large terre tremble. Les grands astres s'écroulent. De toutes parts, le feu surgit. Les *deva* qui, dans l'espace, frappaient les pierres sonores, cessent d'en jouer. Aux quatre points cardinaux s'élèvent des flammes et de la fumée. Par dizaines de myriades, les *deva* pleurent dans l'espace. Les *yakṣa* qui avaient vu le Buddha alors qu'il était sur terre, touchent le sol avec les cinq parties de leur corps, et se cachant le visage, ils prononcent ces paroles vers les régions inférieures : « Désormais nous n'entendrons plus la Loi du Buddha ; nous n'entendrons plus le *P'i-ni* (*Vinaya*) ; nous n'entendrons plus les préceptes des défenses. Le pont de la Loi est ruiné, suspendu le cours de la Loi, desséchée la mer de la Loi, écroulée la montagne de la Loi, détruit le sanctuaire de la Loi, coupé le chemin de la Loi, gâtée la corbeille de la Loi, épuisée l'ambroisie de la Loi. Ceux qui pouvaient réciter la Loi ont tous entièrement disparu ; ceux qui enseignaient à s'asseoir en *dhyāna* sont également perdus. »

« La mère du Buddha *Mo-ho-mo-ye* 摩訶摩耶 (Mahāmayā) (1) descend du ciel et, avec des gémissements et des pleurs, elle prononce ces paroles : « Hélas ! Étrange ! La Loi que mon fils a rassemblée pendant trois *kalpa a-seng-k'i* (*asaṃkhyeya*) est aujourd'hui anéantie. Où sont-ils les nombreux disciples de mon fils qui pouvaient faire entendre le rugissement du lion ? Les vaillants, les forts dont le sévère prestige mettait en déroute l'armée de Māra, où est maintenant leur asile ? Ceux qui sont nés du Corps de la Loi (*dharmakāya*), où sont-ils allés ? Ceux qui ont revêtu l'habit religieux pour vivre dans l'oisiveté (1), ceux-là subsistent encore. Mais ceux qui pouvaient maintenir la Loi du Buddha, où sont-ils allés ? Les *dharma* 法 sublimes et excellents se sont complètement écartés des créatures. Les beaux ornements du Jambudvīpa ont tous entièrement disparu. On dirait que la lune s'est

(1) Au lieu de 閑 *hien*, je lis l'homophone 間.

éclipsée. La Loi donne la sécurité; elle donne la richesse; elle donne l'observation des défenses; elle donne le calme et la patience; où sont-ils tous ces dons sublimes?» S'étant ainsi lamentée (Mahāmāyā) retourne au ciel. Les cinq cents Upāsaka apprenant la destruction de la Loi sortent de Kauçāmbī et arrivent aux habitations des moines. Ils lèvent les deux mains, se frappent la poitrine et le dos et pleurant de regret et de colère, ils prononcent ces paroles : « Quel est ce prodige! Quelle est cette calamité! » Alors ils récitent ces *gāthā* :

« Les paroles excellentes se sont éloignées à jamais. De grands fléaux ruinent le monde. Qui nous rendra les défenses? Qui fera entendre les paroles de la Loi? La sottise emplit le monde. La grande clarté s'est complètement éteinte. Dans le monde, c'est la profonde obscurité. On prend plaisir aux mauvaises actions. Par toute la terre les gens ressemblent à des cerfs; ils n'ont point le dégoût de l'Etre ni la pensée de détachement. Les paroles du Buddha sont entièrement effacées; on néglige complètement les actions pures. La grande mort est venue; chacun tombe dans une destination mauvaise. Le monde ressemble à l'espace entièrement privé des astres et de la lune; il est comme la fleur sans abeilles, comme la forêt sans (l'oiseau) *kiu-tche-lo* 拘枳羅 (*kokila*). Maintenant que sont complètement abolis le recueillement, l'extase, la sapience et la Loi de l'Honoré par le monde et les dix régions, sur qui les êtres vivants prendront-ils appui? »

« En ce temps-là, le roi de Kauçāmbī apprend que le *bhikṣu*, Maître des Trois Corbeilles et l'Arhat *Sieou-t'o-lo* sont morts tous deux. Ému de regret et de colère, il met à mort les religieux et détruit les *stūpa* et les monastères. Le Buddha dit aux quatre Devarāja : « La Loi du Buddha que vous deviez protéger est maintenant détruite. » Les quatre Devarāja disent au Buddha : « Ô Bhagavat, soit! nous recevons vos ordres. » Ayant ainsi parlé, ils remontent aux cieux.

Chapitre dixième. (1)

Avadāna de la récompense donnée par le roi Açoka.

Jadis, au temps du roi Açoka, le souverain du royaume du Lion (Siṃhala) lui donna en tribut cinq joyaux précieux « conforme-désir » 如意 (*cintāmaṇi*). Ayant reçu ces joyaux, le roi en donna un au *stūpa* de la naissance du Buddha, un second au *stūpa* de l'arbre de Bodhi, un troisième au *stūpa* (de l'endroit où le Buddha) fit tourner la roue de la Loi, un quatrième au *stūpa* du *nirvāṇa* du Buddha. Il voulut donner à ses femmes l'unique joyau qui restait, mais il craignait que, s'il le donnait à l'une d'elles, les autres ne fussent jalouses. Alors le roi Açoka chargea ses gens d'entrer dans les appartements intérieurs et de proclamer ceci : « A celle qui sera la première par le vêtement et le collier, (le roi) donnera ce joyau. » Toutes les femmes rivalisèrent d'efforts et d'artifices pour se procurer de beaux vêtements et de beaux colliers. Seule une jeune femme nommée *Siu-chö-to* 須闍哆 (Sujātā ?) se rappela et médita la parole du Buddha :
36b « Les défenses sont le premier des costumes et des colliers. »
Ayant ainsi médité, elle reçut et observa les huit défenses et se couvrit d'un simple vêtement blanc. Le roi Açoka examina successivement les parures et les colliers de ses reines. Il vit ses femmes qui s'amusaient avec des instruments de musique. Arrivé près de *Siu-chö-to*, il vit le groupe de ses suivantes toutes parfaitement calmes et silencieuses, dans des attitudes harmonieuses et habillées

(1) Cf. *supra*, Ière Partie, chap. VIII.

de simples vêtements blancs. Le roi fut soudain saisi de respect. Et au milieu d'elles se trouvait une chaire pour prêcher la Loi. Alors ayant vénéré (*Siu-chö-to*) en se prosternant, le roi dit : « Les autres femmes, vêtues de vêtements somptueux, se sont groupées pour jouer de la musique. Vous autres, pourquoi restez-vous calmes et silencieuses ? » La reine répondit au roi : « Le Buddha a dit que la pudeur est le meilleur vêtement, que les défenses sont un collier sublime et que le son de la Loi est une musique. Pour nous, recevoir et observer les huit défenses, c'est notre collier ; nous sommes toutes vêtues du vêtement simple de la pudeur ; et réciter ensemble la Loi, c'est notre musique. » En entendant ces paroles, le roi se réjouit au comble de l'allégresse, et il dit : « Auparavant j'ai promis de donner le joyau précieux à celle qui porterait un vêtement et un collier supérieurs à tous les autres. Voici que tu es la première ; tu es de beaucoup la première. Je te donne le joyau précieux. » Lorsque les reines virent qu'elle avait obtenu le joyau précieux, elles apprirent toutes les unes des autres à recevoir et observer les huit défenses.

Jadis le roi Açoka invitait constamment les membres du Saṃgha à venir au palais prendre le repas. Et il y avait un *bhikṣu* nommé *Yeou-po-lo* 優鉢羅 (Utpala) qui était extrêmement bien fait et dans toute la force de la jeunesse. Sa bouche exhalait le parfum de la fleur du lotus *yeou-po-lo* (*utpala*). (Un jour que) le roi faisait lui-même passer l'eau et circuler les aliments, il sentit que l'haleine de ce religieux avait le parfum de la fleur du lotus *utpala*. Le roi pensa : « Ce *bhikṣu* est jeune et bien fait. Le parfum qui s'exhale de sa bouche va, sans qu'il le veuille, troubler le cœur de mes reines. » Alors le roi lui dit de se rincer la bouche avec de l'eau. Mais sa bouche était encore plus parfumée. Le roi lui demanda : « Depuis combien de temps avez-vous mâché ce parfum ? » Il répondit : « Jadis il y eut un Buddha nommé Kāçyapa.

Les hommes vivaient (alors) vingt mille ans. En ce temps-là j'occupais un siège élevé en qualité de Maître de la Loi. Pour avoir célébré la Loi du Buddha, je dois renaître pendant 4.900.000 années parmi les hommes et les *deva* sans tomber dans les trois calamités ni dans les huit infortunes, et constamment ma bouche doit exhaler ce parfum. » Ayant entendu ces paroles, le roi ressentit une joie très vive. Son respect et sa vénération s'accrurent et s'étant prosterné, il s'en alla.

Autrefois quand le roi Açoka délégua des religieux pour prêcher la Loi, on cachait les femmes derrière une clôture pour leur faire entendre la Loi. En ce temps-là, quand les maîtres de la Loi prêchaient la Loi aux femmes, ils exposaient constamment le *çāstra* du Don, le *çāstra* des Défenses, le *çāstra* de la Naissance parmi les *deva*. Une femme, transgressant les ordres du roi, écarta le rideau, s'avança vers le Maître de la Loi et lui demanda : « Quand le Tathāgata, le Grand Éveillé, acquit sous l'arbre de Bodhi l'intelligence des *dharma*, il eut l'intuition du Don et des Défenses. Eut-il en outre l'intuition des autres *dharma* ? » Le Maître de la Loi répondit : « Le Buddha eut l'intuition de tous (les *dharma*). Celui qui conserve des courants (*āçrava*) (1) est comme (s'il était brûlé) d'un fer rouge. Les maux se succédant s'accumulent (2) et croissent comme un arbre vénéneux. Celui qui pratique les huit (sections) de la Voie exacte éteint ainsi la douleur et l'accumulation (de la douleur). » Ayant entendu ces paroles, cette femme obtint la Voie de *çrotāpanna*. S'étant attaché au cou un couteau, elle se rendit auprès du roi et lui dit : « Aujourd'hui j'ai transgressé votre loi sévère. Je désire, ô roi, être punie conformément à la loi. » Le roi demanda : « Quelle infraction as-tu commise ? » Elle

(1) Ce passage est probablement corrompu, et le caractère 法 paraît inutile à la place qu'il occupe dans le texte chinois.

(2) Je suis ici la leçon des éditions Yuan et Ming : 集 au lieu de 習.

répondit : « J'ai transgressé la défense que vous avez faite d'approcher des religieux. Semblable à une génisse altérée, qui ne craint pas la mort [pour se désaltérer], j'étais vraiment altérée de la Loi du Buddha. C'est pourquoi j'allai secrètement, à l'improviste, écouter la Loi. » Le roi demanda : « Tu as écouté la Loi, en as-tu bien profité ? » Elle répondit : « J'ai obtenu de voir, dans la Loi, les quatre Vérités. Délivrée des agrégats 陰 (*skandha*), des séjours 入 (*āyatana*), des éléments 界 (*dhātu*), je sais que même les plus grands n'ont pas de personnalité. Et j'ai obtenu l'œil de la Loi. » Entendant ces paroles, le roi fut ému de joie ; il se prosterna en l'honneur d'elle et proclama l'édit suivant : « Désormais, (les femmes) n'écouteront plus la Loi derrière une clôture. Celles qui ont plaisir à écouter la Loi sont autorisées à se rendre directement auprès des Maîtres de la Loi et à se tenir en face d'eux pour écouter la Loi. » Et il s'écria : « Etrange ! de mon palais est sorti un joyau humain. » On voit par cet *avadāna* qu'il est très avantageux d'écouter la Loi.

Jadis le roi Açoka vit un *çrāmaṇera* de sept ans. L'ayant conduit dans un endroit caché, il se prosterna devant lui, et dit au *çrāmaṇera* : « Ne raconte pas aux hommes que je me suis prosterné devant toi. » Or il y avait un flacon de bain (1) devant le *çrāmaṇera*. Le *çrāmaṇera* y entra puis en étant ressorti par le goulot, il dit : « Ô roi, gardez-vous bien de raconter aux hommes qu'un *çrāmaṇera* est entré dans un flacon de bain et en est ressorti. » Le roi dit alors au *çrāmaṇera* : « Je vais maintenant le raconter aux hommes. Je ne pourrai pas le cacher. » C'est pourquoi il est dit dans les Écritures : « Un *çrāmaṇera*, quoique petit, ne doit pas être méprisé ; le fils du roi, quoique petit, ne doit pas non plus être

(1) 澡瓶, « flacon pour le bain », est la traduction littérale du sanskrit *snāna-kumbha* qui désigne une sorte de pot servant à faire les ablutions.

méprisé; le petit d'un dragon, quoique petit, ne doit pas non plus être méprisé. Un *çrāmaṇera*, quoique petit, peut sauver les hommes. Le fils du roi, quoique petit, peut mettre à mort les hommes. Le petit d'un dragon, quoique petit, peut s'élever jusqu'aux nues et faire la pluie, la foudre et le tonnerre. Tels sont les petits qu'il ne faut pas mépriser. »

Jadis le roi Açoka avait une foi profonde dans les Trois Joyaux. Sans cesse il rendait hommage au Buddha, à la Loi et à l'Assemblée. Les brahmanes en ressentaient tous de l'envie. Ils s'assemblèrent et choisirent entre eux des Anciens au nombre de cinq cents. Tous connaissaient à fond les quatre *Wei-t'o* 圍陀 (Veda) et il n'y en avait aucun qui ne sût parfaitement l'astrologie et la géomancie. Assemblés, ils délibérèrent en ces termes : « Le roi Açoka se ruine complètement par ses largesses
27a aux hommes à la tête rasée. Et nous, les Anciens, n'avons pas été consultés. Comment pourrions-nous le faire revenir à de meilleurs sentiments? » Il y eut un brahmane habile aux incantations qui dit aux autres brahmanes : « Hommes sages, contentez-vous de me suivre! Dans un délai de sept jours, par la force des incantations, je prendrai le corps de *Mo-hi-cheou-lo* 摩醯首羅 (Maheçvara) et je me rendrai en volant jusqu'à la porte du palais royal. Vous tous devrez me suivre à pied. Je puis vous faire obtenir entièrement les grandes largesses faites par (le roi). » Les brahmanes approuvèrent tous d'un commun accord. Au début du septième jour, le brahmane versé dans les incantations enchanta son corps et se métamorphosa en Maheçvara. Ayant pris son essor dans l'espace, il arriva en face du porche royal. Les autres brahmanes le suivant arrivèrent tous également en face du porche royal. Ils chargèrent les gens (du palais) de dire au roi : « Maheçvara est dans les airs. A la tête de 499 brahmanes, il est descendu d'en haut. Il est maintenant dehors à la porte; les autres brahmanes sont debout

sur le sol ; et ils désirent voir le roi. » Le roi Açoka cria qu'on les fît avancer. Alors on leur cria de venir, d'entrer et de s'asseoir sur des couches dans les deux galeries. Le roi dit : « Prenez un petit siège et parlons ensemble. » Puis il reprit : « Ô Maheçvara, qu'est-ce qui a pu vous faire condescendre à venir me voir ? Que désirez-vous obtenir ? » Il répondit : « Il me faut à boire et à manger. » Alors on ordonna d'apporter des cuisines et de servir aux (brahmanes) cinq cents tables chargées de mets et de boissons. Maheçvara et les autres les repoussèrent de la main en disant : « Depuis notre naissance, nous n'avons pas encore mangé de cette nourriture. » Le roi Açoka répondit : « Vous n'avez donné aucune instruction. Je ne sais de quels aliments il faut vous nourrir. » Maheçvara et les autres dirent tous d'une commune voix : « La nourriture que nous mangeons, ce sont les hommes à la tête rasée. » Alors le roi Açoka donna cet ordre à un de ses serviteurs : « Rends-toi au monastère de Kukkaṭārāma et dis au Vénérable Yaças : « Il y a cinq cents brahmanes dans le palais royal. L'un d'eux prétend être Maheçvara. On ne sait si ce sont des hommes ou de cruels *lo-tch'a* 羅刹 (*rakṣas*). Je désire vous demander comment faire. Je souhaite, ô *ācārya*, que vous veniez ou que vous dépêchiez pour moi un envoyé. » L'envoyé (du roi) était un disciple des brahmanes, aux vues perverses. Arrivé dans la communauté, il ne rapporta pas exactement les paroles du roi, mais s'adressant aux membres du Saṃgha, il prononça ces paroles : « Chez le roi Açoka sont cinq cents brahmanes. Par la physionomie et l'aspect extérieur, ils ressemblent à des hommes ; par les discours, ils ressemblent à des *rakṣas*. Ils disent que ce qu'ils veulent, c'est précisément que vous autres *çramaṇa* leur serviez de nourriture. » Le *sthavira* Yaças dit alors au *wei-na* (*karmadāna*) de faire résonner le *gaṇḍi* et d'assembler le Saṃgha. Il se leva et prit congé du Saṃgha en ces termes : « Je suis vieux ; je porte ceci à la connaissance du Saṃgha :

Que les membres du Saṃgha soient en paix; qu'ils protègent et maintiennent la Loi du Buddha et qu'ils veuillent bien me désigner pour aller là-bas. » Le second *sthavira* dit : « Il ne faut pas que le (premier) *sthavira* parte. Je ne pourrais le supporter. C'est à moi d'y aller. » Le troisième dit : « Le second *sthavira* ne doit pas partir. C'est précisément à moi d'y aller. » Et ainsi de suite, à tour de rôle, jusqu'aux *çrāmaṇera*. Parmi les 168.000 membres du Saṃgha, le plus bas placé était un *çrāmaṇera* de sept ans. Il se leva d'entre les membres du Saṃgha, se prosterna à deux genoux et, les mains jointes, il dit : « Il n'y a pas de quoi attrister et troubler la Grande Assemblée tout-entière. Moi qui suis jeune, je ne puis assumer la tâche de protéger et maintenir la Loi du Buddha. Que la Grande Assemblée veuille bien m'autoriser à partir. » Le *sthavira* Yaças, au comble de la joie, toucha de la main la tête du *çrāmaṇera* et dit : « Mon fils, il te faut partir! »

L'envoyé (du roi) n'avait pas attendu et était parti d'abord. Açoka lui dit : « Viennent-ils en grand nombre? » L'envoyé répondit : « À force de se substituer les uns aux autres, ils ont fini par déléguer le dernier des *çrāmaṇera*. » Le roi dit : « Les grands (religieux) sont confus; c'est pourquoi ils chargent un enfant de venir s'entretenir avec moi. » Quand le roi Açoka apprit l'arrivée du *çrāmaṇera*, il sortit du palais à sa rencontre et fit asseoir ce *çrāmaṇera* sur le trône royal. Les brahmanes entrèrent tous dans une grande colère (et dirent) : « Le roi Açoka manque tout-à-fait de discernement. Pour nous, âgés et vénérables, il ne s'est pas levé ni n'est venu au devant de nous; et il sort lui-même à la rencontre de ce gamin! » Le *çrāmaṇera* demanda au roi : « Pourquoi avons-nous reçu l'ordre de venir? » Le roi répondit : « Ce Maheçvara désire, ô *ācārya*, vous avoir en pâture. Suivant votre désir, ô *ācārya*, je le laisserai ou ne le laisserai pas vous dévorer. » Le *çrāmaṇera* dit : « Je suis jeune. Je suis venu

ce matin sans encore avoir mangé. Que Votre Majesté me donne d'abord à manger; après quoi je laisserai ceux-là faire leur repas. » Alors le roi ordonna aux officiers de bouche de servir des aliments. (Le *çrāmaṇera*) mangea les aliments qui étaient sur une table et les consomma tous entièrement. On servit pareillement cinq cents plateaux chargés d'aliments et il consomma tout entièrement. On lui demanda : « Êtes-vous rassasié ? » Il répondit : « Nullement. » Le roi ordonna encore aux officiers de bouche : « Qu'on serve entièrement ce qui reste d'aliments. » Le *çrāmaṇera* en vint à bout; soudain tout fut consommé. On lui demanda : « Êtes-vous rassasié ? » — « Pas encore, répondit-il. J'ai faim et soif comme au commencement. » L'inspecteur des cuisines dit au roi : « Les aliments sont entièrement consommés. » Le roi dit : « Il y a dans les magasins assez de grain pour nourrir des milliers d'hommes. Qu'on apporte tout ! » En un instant, tout fut consommé. Le roi demanda : « Es-tu rassasié ? » Il répondit : « Pas encore ! » Le roi reprit : « Tout ce qu'il y avait d'aliments est entièrement consommé. Il n'y a plus rien à manger. » Le *çrāmaṇera* dit : « Qu'on amène le dernier de tous les brahmanes. Je veux le manger. » Alors il le dévora. Il mangea complètement de la même façon les 499 brahmanes qui tous furent anéantis. Maheçvara, au comble de la frayeur, prit son essor vers les cieux. Le *çrāmaṇera* aussitôt, de son siège, leva la main. Dans l'espace, il saisit la tête (de 27b
Maheçvara) et le dévora entièrement. Aussitôt le roi terrifié (se dit en lui-même) : « Il a dévoré les brahmanes sans en rien laisser. Ne va-t-il pas encore me dévorer ? » Le *çrāmaṇera* connaissant la pensée du roi : « Ô roi, lui dit-il, vous êtes *dānapati* de la Loi du Buddha. Vous serez sauf jusqu'à la fin. Soyez sans crainte ! » Alors il dit au roi : « Votre Majesté, peut-elle m'accompagner jusqu'au Kukkuṭārāma ? » Le roi dit : « Ô *ācārya* ! que vous me fassiez monter aux cieux ou entrer sous terre, je vous suivrai partout. » Aussitôt le *çrāmaṇera* se rendit avec le

roi au monastère de Kukkuṭārāma. Le roi vit les membres du Saṃgha se partager et manger ensemble les aliments que le *çrāmaṇera* avait mangés le matin. Les cinq cents brahmanes qu'il avait mangés avaient tous la barbe et les cheveux rasés et portaient les vêtements de la Loi (*cīvara*). Ils étaient assis au bout de la dernière rangée des membres du Saṃgha. Celui qui avait été mangé le premier de tous occupait le siège le plus élevé. Maheçvara était tout au bout de la rangée. Ces cinq cents hommes apercevant le roi et le *çrāmaṇera* furent extrêmement confus (et dirent) : « Nous n'avons pas pu lutter contre ce *çrāmaṇera*. Que serait-ce si nous avions dû mesurer nos forces avec ceux de la Grande Assemblée? C'eût été comme la plume d'oie laissée sur la braise du foyer, comme si un moustique prétendait lutter de vitesse avec le *garuḍa*, comme si un petit lièvre mesurait ses forces et son prestige avec ceux du roi des lions; et encore (l'écart entre nous) ne peut-il se mesurer par de telles comparaisons. » Les cinq cents brahmanes ayant ressenti de la honte, obtinrent la Voie de *çrotāpanna*.

(1) Jadis quand le roi Açoka apercevait des religieux, il se prosternait devant tous, sans distinction de rang. Des dignitaires aux vues perverses s'étonnèrent de ce qu'il faisait (et dirent) : « Si l'on voit un Ancien ayant de grands mérites, qu'on l'honore en se prosternant. Mais devant un jeune homme sans mérite, pourquoi prendre la peine de l'honorer en se prosternant? Le roi règne sur le Jambudvīpa; son nom est saint et vénéré. Il doit se respecter soi-même. Pourquoi s'humilier en se prosternant? » Ces propos ayant circulé, vinrent aux oreilles du roi. Le roi en ayant eu connaissance rassembla tous les ministres. Sans être autorisé à tuer un être vivant, chacun dut charger ses gens de se procurer une tête d'une espèce particulière : soit une tête de cheval ou de bœuf, soit une tête de l'un

(1) Cf. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues* I, n°. 143.

des cent quadrupèdes (1). Seul le grand ministre *Ye-chö* 耶奢 (Yaças) reçut l'ordre de se procurer la tête d'un homme suicidé. Et chacun dut faire vendre ces têtes au marché. Toutes les têtes purent être vendues. Il n'y eut que la tête d'homme qui ne put être vendue. Les gens dirent tous : « Les têtes mises en vente ont pu être vendues en totalité. Il n'y a que la tête d'homme qui n'a pu être vendue. » Alors le roi demanda : « Pourquoi n'a-t-elle pas été vendue? Entre tous les êtres, quel est donc le plus noble? » Les ministres répondirent : « Certes, l'homme est le plus noble. » Le roi dit : « Si l'homme est le plus noble, il doit avoir une grande valeur. Pourquoi reste-t-il invendu? » Les ministres répondirent : « Bien que noble pendant sa vie, l'homme, après qu'il est mort, est ce qu'il y a de plus vil. Une tête d'homme (mort) est un objet que nul ne veut plus regarder. À plus forte raison n'y a-t-il personne pour l'acheter. » Le roi demanda : « Toutes sont-elles également viles ou bien n'y a-t-il que cette tête qui soit vile? » Ils répondirent : « Toutes sont également viles. » Le roi dit : « Si toutes les têtes d'hommes sont viles, ma tête que voici ne l'est-elle pas aussi? » A ce moment Yaças effrayé n'osa répondre. Le roi dit : « Yaças, réponds-moi sincèrement et en vérité. » Yaças répondit : « C'est vraiment comme l'a dit Votre Majesté. Il n'y a vraiment pas de différence. » Le roi dit : « Si ma tête n'est pas différente de celle-ci, pourquoi m'empêcher de me prosterner? Si tu étais pour moi un ami sincère, tu devrais m'exhorter à me prosterner. Pourquoi te moques-tu lorsque je me prosterne? Maintenant que ma tête a quelque valeur (2), il convient que je me prosterne et que je l'échange tandis qu'elle est précieuse, car elle ne vaudra plus rien par la suite. Pourrais-je l'employer mieux qu'en l'échangeant contre une tête de valeur supérieure?

(1) « Cent quadrupèdes » désigne ici l'ensemble des quadrupèdes.
(2) Je lis 値 au lieu de 直.

Dès lors, mes amis intimes et vertueux doivent m'exhorter à me prosterner tandis que ma tête conserve encore toute sa valeur pour qu'à l'avenir j'obtienne le corps des *deva* et la tête sublime des sages.»

Jadis le roi Açoka fit des offrandes aux membres du Saṃgha. Il y avait alors dans le palais une servante de basse caste. Voyant le roi acquérir des mérites, elle se reprocha ses actes passés; elle en ressentit du déplaisir et fit cette réflexion : « Les mérites du roi vont toujours en augmentant; mes fautes s'accroissent de plus en plus. Pourquoi cela? Pendant la vie du Buddha, le roi s'est acquis des mérites et maintenant il est riche et noble. Maintenant il redouble d'activité et dans l'avenir (son mérite) grandira de plus en plus. Mais moi qui, dans mes vies antérieures, ai péché, je suis maintenant une servante de basse caste. Actuellement je n'ai aucun moyen d'acquérir des mérites, et dans l'avenir je serai de plus en plus misérable. Comment à cela y aurait-il un terme? » Quand les membres du Saṃgha eurent achevé leur repas, cette fille trouva dans les balayures une sapèque de bronze. Alors elle donna cette unique sapèque aux membres du Saṃgha et elle se réjouit dans son cœur. Peu après elle tomba malade, mourut et se réincarna dans le sein d'une des femmes du roi. Après dix mois accomplis, celle-ci mit au monde une petite fille d'une beauté extraordinaire, mais dont la main droite était fermée. Quand l'enfant fut âgée de cinq ans, la dame dit au roi : « La fille que j'ai mise au monde a une main fermée contre le poignet. » Le roi appella (l'enfant) qui parut devant lui. Il lui toucha la main et la main put alors s'ouvrir; et sur la paume de cette main se trouvait une grande pièce d'or. Chaque fois qu'on enlevait cette pièce d'or, il s'en produisait une autre, et cela n'avait pas de fin. Le roi se demanda avec étonnement quelle était la cause (de ce prodige), et il interrogea Yaças : « Quels actes méritoires cette fille a-t-elle accompli dans une existence antérieure pour que

maintenant une pièce d'or naisse constamment dans sa main? » Yaças répondit : « Dans une existence antérieure, alors qu'elle était servante au palais du roi, elle trouva une sapèque de bronze dans des balayures et en fit don au Saṃgha. Pour cette raison, elle a obtenu de renaître dans le palais royal. Parce qu'elle a fait ce don au Saṃgha, elle tient dans la main une pièce d'or et, malgré qu'elle en use, cela n'a pas de fin. »

Jadis le roi Açoka avait dans son trésor un joyau « conforme-désir » (*cintāmaṇi*) ébréché qui était autrefois l'une des pièces de l'armure précieuse du roi Ajātaçatru et qui portait une inscription. Le roi Açoka (1) vit les 28a
lettres tracées sur ce joyau, dont le sens était : « Légué dans le temps à venir au pauvre roi Açoka. » Le roi, lisant ces mots, entra dans une violente colère : « Ajātaçatru, dit-il, n'était roi que d'un seul royaume et moi je règne sur le Jambudvīpa. Pourquoi dit-il que je suis pauvre? » Un ministre avisé répondit : « Mettez à l'épreuve les propriétés du joyau. » Alors le roi chargea ses gens d'éprouver les propriétés du joyau. Celui qui tenait ce joyau pouvait s'en servir comme d'une arme tranchante et piquante et nul ne réussissait à l'approcher. En le tenant, quiconque avait des ulcères sur le corps était guéri. Par temps froid, il procurait une douce chaleur, et par temps chaud, la fraîcheur. Par la force de ce joyau, les poisons absorbés étaient soudain digérés. En le trempant dans une onde impure, on pouvait soudain la purifier jusqu'à une distance de trente stades. Quoiqu'il eût dans son trésor des joyaux de toute sorte, le roi n'en possédait

(1) Dans tout ce passage, je suis le texte des trois éditions chinoises. L'édition coréenne ne donne aucun sens satisfaisant.

On racontait aussi qu'une armure merveilleuse avait été donnée au roi Bimbisāra par Rudrāyaṇa, roi de Roruka (Cf. *Divyāv.* p. 546). Les propriétés magiques du *maṇivarman* de Bimbisāra dans le récit du *Divyāv.* ne sont d'ailleurs pas très différentes de celles du *maṇi* d'Ajātaçatru dans le conte ci-dessus.

aucun (autre) qui eût ces propriétés singulières. Il se dit en lui-même : « Je suis vraiment pauvre ! Le roi Ajātaçatru possédait cette armure précieuse. Il n'en reste qu'une pièce brisée dont les vertus ont tant de prix. Il faut reconnaître qu'autrefois, lorsque le Buddha était sur la terre, les mérites des hommes étaient immenses. Notre mérite est mince, à nous qui sommes nés après le Buddha. »

Jadis, le roi Açoka envoya le sthavira Yaças inviter le Vénérable *Pin-t'eou-lou* 賓頭盧 (Piṇḍola). Yaças dit au roi : « Qu'on fasse cuire du lait fermenté et qu'il soit extrêmement parfumé et savoureux. » Le Vénérable Piṇḍola et son escorte de 84.000 Arhat vinrent tous ensemble. Le Saṃgha s'assembla et s'assit dans l'extase. Le roi fit lui-même circuler l'eau ; de sa main, il fit lui-même passer les aliments. Il donna au Vénérable Piṇḍola du riz cuit et du lait fermenté pur dont (le Vénérable) se servit pour arroser (le riz). Le roi dit au Vénérable : « Le lait fermenté, de sa nature est difficile à digérer. Se peut-il qu'il ne vous rende pas malade ? » Le Vénérable répondit : « Je n'en suis pas incommodé. Pour quelle raison ? Au temps où le Buddha était en ce monde, l'eau était aussi forte que le lait fermenté d'aujourd'hui. Mon corps est un corps de ce temps-là ; c'est pourquoi maintenant je n'en suis pas incommodé. » Le roi demanda : « Pourquoi en est-il ainsi ? » Le Vénérable Piṇḍola enfonça la main dans la terre jusqu'à une profondeur de 42.000 stades. Il en retira de la terre grasse qu'il montra au roi en disant : « Actuellement les hommes ont peu de mérite ; les choses grasses se sont toutes enfoncées dans la terre. » On voit par cet *avadāna* qu'au temps où le Buddha était sur la terre, les mérites des hommes étaient immenses (1).

(1) Ce récit, de même que le précédent, est destiné à illustrer la croyance en la décadence progressive et continue des choses de ce monde. Le développement de cette croyance est intimement lié à celui des idées eschatologiques.

(1) Jadis, au temps du roi Açoka, le Grand Astrologue ayant observé la physionomie (du roi), prononça ces paroles : « La personne du roi présente des signes de déchéance. » Le roi demanda au Grand Astrologue : « Comment conjurer (le malheur)? » Le Grand Astrologue répondit : « C'est seulement en acquérant des mérites que vous pourrez le conjurer. » Alors le roi construisit 84.000 *stūpa* et fit des actes méritoires. Le roi demanda au Grand Astrologue : « Les signes néfastes ont-ils disparu? » Le Grand Astrologue répondit : « C'est comme auparavant. Ils n'ont pas disparu. » Le roi demanda encore au Vénérable Yaças comment ils pourraient disparaître. Le Vénérable répondit : « Votre Majesté s'est acquis des mérites exclusivement pour elle seule; c'est pourquoi ces mérites sont légers. Celui qui exhorte tout le monde à acquérir des mérites, celui-là est vraiment magnanime et la somme de ses mérites est lourde (2). Il peut conjurer les fléaux et écarter les calamités. » Ayant entendu ces paroles, le le roi revêtit des habits vulgaires et exhorta les habitants du royaume à lui remettre des aumônes. Il arriva près de la demeure d'une pauvresse. Cette femme n'avait alors qu'un morceau d'étoffe de laine pour voiler sa nudité. Entendant l'invitation à faire l'aumône, elle se réjouit dans son cœur. Alors elle entra dans sa maison et, par la lucarne, elle fit passer la pièce d'étoffe de laine et la donna. Le roi lui dit : « Pourquoi ne pas sortir pour la donner! » Elle répondit : « Je n'avais que ce morceau d'étoffe de laine pour me couvrir le corps. Maintenant que je l'ai retiré pour en faire don, je suis nue et ne puis sortir. » Ayant entendu ces paroles, le roi soupira, (étonné) de cette chose qui ne s'était point encore vue. Rentré dans son palais, il prit un costume et un collier de reine

(1) Cf. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues*, III, p. 35.

(2) On entend ici se formuler les principes d'une nouvelle éthique qui s'épanouira dans l'Ecole du Grand Véhicule : il ne suffit pas de faire son salut; il faut songer aussi au salut de la multitude.

qu'il alla porter à cette femme et il remit en fief à elle-même et à ses sœurs de grands villages. Ainsi l'aumône qu'elle avait faite fleurit en récompense et par la suite porta ses fruits.

(1) Jadis le roi Açoka alla quêter en tous lieux afin d'employer (le produit de la quête) à faire l'aumône. Il arriva près d'une pauvre famille : les deux époux couverts de mauvais habits grossiers pouvaient à peine cacher leur nudité. Ils dirent : « Le roi Açoka a pitié du peuple. Il veut nous faire acquérir des mérites et nous exhorte à subvenir ensemble aux frais d'une assemblée. » (2) Les deux époux pauvres se firent des reproches en eux-mêmes : « Pour avoir été avares et avides dans nos existences antérieures, nous sommes maintenant pauvres et misérables. Nous n'avons aujourd'hui aucun bien qui nous permette d'acquérir des mérites. » Les deux époux prirent cette résolution : « Notre corps nous servira de gage. Les actes méritoires sont coûteux et difficiles. Mais n'y a-t-il pas aussi plaisir à donner ce qu'on a gagné? » Les deux époux se rendirent ensemble dans une famille riche et dirent : « Donnez-nous sept pièces d'or; nos deux personnes serviront de gage. Au bout de sept jours, si vous n'êtes pas remboursé, nous serons tous deux vos esclaves. » Ayant entendu cela, le maître de maison se réjouit et donna sept pièces. Là-dessus, les deux époux offrirent aussitôt cette somme au (royal) quêteur. Le quêteur demanda : « D'où avez-vous tiré cet or que vous employez en aumônes? » Les deux époux répondirent : « Pauvres et complètement dépourvus de biens et d'argent, nous nous réjouissions de trouver un champ de mérite mais nous n'avions pas de quoi nous acquérir des mérites. Nous avons emprunté cette somme à un riche maître de maison et nous

(1) Cf. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues*, III, p. 41.

(2) Il s'agit probablement ici d'une réunion, telle que l'assemblée du *pañcavarṣa*, pendant laquelle les membres du Saṃgha étaient nourris et entretenus par un riche donateur ou par un groupe de fidèles.

avons constitué en gage notre corps. Nous nous sommes tous deux engagés à devenir esclaves si nous laissons passer le terme (sans restituer). » Le quêteur dit : « Emprunter sur gage de cette façon est une chose extrêmement pénible. Qu'avez-vous besoin de donner? » Les pauvres gens répondirent : « Pour ne l'avoir pas fait dans les existences antérieures, nous sommes aujourd'hui dans la misère et nous subissons cet état de gêne et de malheur. Aussi maintenant venons-nous de mettre tout notre effort à emprunter sur gage pour faire l'aumône. Nous souhaitons que, par ce moyen, dans les existences futures, nous ne manquions pas d'obtenir richesse et bonheur. » Le roi, rentré dans son palais, prit lui-même ses propres vêtements, son collier, le cheval qu'il montait, ainsi qu'un 28[b]
vêtement et un collier de reine; il donna (le tout) à ces (pauvres) gens et leur remit en fief de grands villages. Quand le roi Açoka eut ainsi exhorté (les hommes) à faire l'aumône, les signes néfastes (de sa physionomie) disparurent.

(1) Jadis le roi Açoka voulut prendre les reliques que le roi Ajātaçatru avait prélevées. Le roi Ajātaçatru les avait déposées dans le Gange et il avait disposé une roue armée de grands sabres de fer en sorte que l'eau tourbillonnait à l'endroit où les reliques étaient déposées. (Açoka) usa de toute sorte de moyens pour les prendre, sans pouvoir y parvenir. Il demanda au *bhikṣu* Fleur-de-

(1) Un conte analogue se retrouve dans le *T'ien-tsouen-chouo-A-yu-wang-p'i-yu-king* (Tripiṭ. éd. Tōk. XXIV, 8, p. 65[a]) et dans le *Tsa-p'i-yu-king* (Nanjio n°. 1368 et 1372; Tripiṭ. éd. Tōk. XIX, 7, p. 29[a]). Dans le premier de ces ouvrages, il s'agit d'un roi-dragon de l'Océan qui ne se soumet pas tout d'abord à l'autorité du roi Açoka. Celui-ci fait fondre des statues d'or et oblige le dragon à lui faire des présents comme dans l'*A-yu-wang-tchouan* (cf. également *supra* p. 194). Dans le récit du *Tsa-p'i-yu-king*, le roi-dragon demeure dans un étang des contrées septentrionales. Ainsi la même légende était localisée dans un lac des régions du nord, dans le cours du Gange et dans les profondeurs de l'Océan.

Lotus comment il pourrait les obtenir. Le *bhikṣu* répondit : « Jetez dans (le fleuve) plusieurs milliers de *hou* (1) de prunes et vous pourrez arrêter la roue. » Aussitôt, suivant ce conseil, il jeta des prunes dans l'eau. Comme il essayait avec une prune, celle-ci tomba dans le gouffre formé par la machine. Alors la roue armée de sabres s'arrêta et cessa de tourner. Mais un grand roi-dragon gardait (les reliques) et il fut tout-à-fait impossible de les obtenir. Le roi demanda : « Comment pourrai-je les obtenir? Si le roi-dragon l'emporte par ses mérites, il n'y aura pas moyen de les obtenir. » (Le *bhikṣu*) répondit : « Comment savoir s'il l'emporte par ses mérites? Fondez en or (2) une statue de ce dragon ainsi qu'une statue de Votre Majesté. Pesez-les avec une balance. La plus lourde (sera la statue de celui) qui l'emporte par ses mérites. » Alors on les pesa. La statue du dragon était deux fois plus lourde. Le roi voyant cela, s'efforça d'acquérir des mérites. Quand il eut acquis des mérites, il fit derechef fondre des statues et derechef on les pesa. La statue du roi et celle du dragon étaient de poids égaux. Le roi s'acquit encore des mérites et derechef on fondit des statues. On constata en les pesant que la statue du roi était devenue la plus lourde. Le roi sachant que sa statue était la plus lourde se mit à la tête de ses troupes et se rendit au bord du fleuve. Le roi-dragon se manifesta, apportant en présent toute sorte d'objets précieux. Le roi dit au dragon : « Le roi Ajātaçatru m'a légué les reliques. Je veux maintenant les prendre. » Le roi-dragon, sachant que son prestige et sa force étaient inférieurs, conduisit alors le roi au lieu où étaient les reliques, ouvrit la porte, prit les reliques et les lui donna. La lampe à huile fabriquée par le roi Ajātaçatru était presque épuisée. Quand les reliques furent enlevées, la lampe s'éteignit aussitôt. Le roi étonné de-

(1) Le *hou* 斛 est une mesure de capacité.

(2) C'est à dire « avec d'égales quantités d'or ».

manda au *bhikṣu* Fleur-de-Lotus : « Comment le roi Ajātaçatru a-t-il déterminé la contenance de la lampe à huile pour qu'elle s'éteigne précisément au moment où j'ai pris les reliques ? » Le Vénérable répondit : « En ce temps-là, il y avait de bons calculateurs. On calcula quelle quantité d'huile il faudrait pour une durée de cent années, et, au moyen de ce calcul, on fit en sorte que (la lampe put brûler) jusqu'à ce jour (1). »

(1) La coutume de placer dans les tombes une lampe qui brûlait perpétuellement s'observe également en Chine dès l'antiquité. L'historien chinois Sseu-ma Ts'ien, après avoir décrit la tombe souterraine du grand empereur Ts'in Che-houang, ajoute : « On fabriqua avec de la graisse de *jen-yu* (phoque) des torches qu'on avait calculé ne pouvoir s'éteindre de longtemps » (Ed. Chavannes, *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, II, p. 195). Dans l'Inde, l'habitude d'honorer les reliques avec des lampes remplies d'huile parfumée ne paraît pas très ancienne (cf. *Saddharmapuṇḍarīka*, XVI, v. 42).

Pour les lampes des tombeaux, cf. Havret, *Stèle chrétienne*, II, p. 79, n. 3 ; pour celles des tombeaux impériaux des Ming, cf. Bouillard, dans *B.E.F.E.-O.*, XX, III, 92 et 93 ; un Français, qui a vu la sépulture qu'on préparait pour l'empereur Kouang-siu, a rapporté à M. P. Pelliot que la « lampe perpétuelle » y devait être alimentée par un appareil assez compliqué de vases communiquants.

ADDENDA ET CORRIGENDA

Addenda et Corrigenda.

P. 4, l. 5, lire : ont.
P. 6, l. 20, lire : Buddha.
P. 10, l. 15, lire : *Guṇāḍhya.*
P. 16, l. 15, lire : contiennent.
P. 20, note 1, l. 8 et 9, lire : Et c'est ce qu'on appelle . . .
P. 21, l. 22, lire : *mahallaka.*
P. 11, l. 25, lire : « Vainqueur des défenses » (*Çīlajina*?).
P. 24, l. 24, lire : Sūtra de la Recension de Kāçyapa
迦葉結經 (Nanjio, nº 1363).
P. 26, l. 4, lire : Mahā-prajñā-pāramitā-çāstra (*Ta-tche-tou-louen*).
P. 26, 28 et 37, au lieu de la forme palie Sirīsa, lire : Çirīṣa.
P. 32, l. 31, lire : Une.
P. 44, l. 21 et p. 45, l. 20, lire : patriarcat.
P. 45, l. 22, lire : déjà.
P. 47, l. 16, lire : Ānanda.
P. 48, l. 4, p. 49, l. 26 et p. 50, l. 1, lire : *yuan.*
P. 60, l. 18, lire : çrāmaṇera.
P. 61, l. 2, lire : Açoka et côté.
P. 64, l. 24, lire : *stūpa.*
P. 66, l. 18, lire : côté.
P. 69, l. 14, lire : C. V. XI.
P. 69, l. 23, lire : aussitôt.
P. 71, l. 17, lire : Mahāparinibbāna.
P. 72, l. 5, lire : māgadhī.
P. 72, l. 24, lire : de l'Introduction.
P. 72, l. 29, lire : Sānchi.
P. 74, l. 3, lire : tard.
P. 80, l. 8, lire *Bheṣajya.*
P. 80, n. 1, l. 6, lire : Piṇḍola.
P. 84, l. 14, lire : Açokasūt.
P. 90, l. 26, lire : ans.
P. 90, l. 36, lire : Damṣṭrā-
P. 91, l. 9, lire : zèle.
P. 93, l. 30, ajouter : Cf. *Divyāv.* p. 434.
P. 93, l. 36, lire : *Mālavikāgnimitra.*
P. 94, n. 1, lire : J. B. O. R. S.
P. 95, l. 13, lire : Khandhaka.
P. 101, l. 8, lire : Çāṇavāsa.
P. 107, l. 15, lire : converti.
P. 112, l. 27, lire : *kunāla.*
P. 115, l. 15, lire : *çrāmaṇera.*

P. 118, l. 14, lire : Upagupta.
P. 130, l. 4, lire : Devadūta-
P. 135, l. 8, lire : se rattache.
P. 136, l. 31, lire : nombres.
P. 136, n. 1, l. 3, lire : 550.
P. 148, l. 17, lire : pensée.
P. 148, l. 29, lire : *manas*.
P. 162, l. 16, lire : *T'an*,
P. 174, n. 1, lire : *Vajracchedikā*..
P. 193, l. 3, lire : Dīpavaṃsa.
P. 200, l. 36, lire : *anāgāmin*.
P. 225, n. 1, ajouter : BURNOUF, *Introduction*, p. 146—148 et 358—374; *Tsa a-han*, chap. XXIII Tripiṭ., éd. Tōk. XIII, 3, p. 31ᵃ et suiv.).
P. 225, n. 4. A propos de *vakṣyati ca*, je ne puis adopter la thèse soutenue par FLEET, dans J. R. A. S. 1906, p. 893.
P. 228, l. 14. Le nom d'Açoka est transcrit en chinois 阿恕伽 ce qui suggère un original *Açoga.
P. 228, n. 3. Dans *Tsa a-han*, le Buddha dit à Ānanda de prendre dans le bol et de jeter sur le sol la terre donnée par l'enfant. Il faut qu'elle soit foulée par les pieds du Tathāgata.
P. 229, l. 15. *Siu-che-mo* suggère un original *Suṣīma ou *Sūkṣma.
P. 232, l. 27, lire : de bon augure.
P. 233, l. 2. *K'ia-cha* suggère un original Khaṣa plutôt que Khaça.
P. 233, l. 14. Le nom du frère aîné d'Açoka est transcrit *Sou-che-mo* 蘇奢摩 Ce qui suggère un original *Suṣīma.
P. 234, l. 32. Cf. *Divyāv.* p. 373, l. 15. Il faut lire : *yantramayo hastī sthāpitaḥ Açokasya ca pratimā. Parikhāṃ khamayitvā* . . . Pour avoir lu *pratimām*, les éditeurs du *Divyāv.* ont compris que la fosse était creusée en forme d'Açoka (édit. Cowell et Neil, p. 708).
P. 236, l. 30, lire : pourquoi.
P. 237, l. 4. La transcription chinoise de Kukkuṭārāma 雞頭末寺 reste inexpliquée phonétiquement.
P. 241. L'histoire de Girika a de grandes analogies avec un conte étudié par Cosquin : « Dans la forme primitive (du récit), la forme indienne, le héros devait, selon toute probabilité, périr dans une chaudière bouillante; mais ici et là il est sauvé et celui qui voulait sa mort périt lui-même dans cette même chaudière » (COSQUIN, *Etudes Folkloriques*, p. 398)
P. 244. Dans *Tsa a-han*, p. 34ᵃ, col. 19, le *sthavira* dit au roi : « Dans quinze jours, il y aura une éclipse de lune. Faites ériger dans ce Jambudvīpa des *stūpa* du Buddha. »
P. 245, l. 13. *K'ien-t'o-wei* suppose un original *Gandhavatī, tandis que p. 246, l. 1, Gandhāra est transcrit *K'ien-t'o-lo* 乾陀羅.
P. 254, l. 8. *Tch'ö-ni* 車匿 transcrit Chaṇḍaka (cf. P. PELLIOT, *Journ. As.* 1914, II, p. 407 et *T'oung Pao* 1918—1919 p. 340).
P. 258, l. 26. Pour la légende de Vakkula, cf. *Fou-fa-tsang-yin-yuan-king*, Tripiṭ. éd. Tōk. XXIV, 9, p. 99ᵇ.
P. 260, l. 2. Pour cette comparaison, cf. CHAVANNES, *Cinq Cents Contes*, I, XIV.
P. 261, l. 16. Dans *Tsa a-han*, l'arbre dépérit parce que la reine l'arrose avec du lait chaud. Plus tard, on l'arrose avec du lait froid et il reverdit.

P. 265, l. 1. Piṇḍola est accompagné de plusieurs milliers de myriades d'Arhat. Plus loin, p. 266, sa suite n'est plus que de 60.000 personnes.

P. 265, l. 3. Il faut peut-être supprimer 頭 et lire : sur le siège du *sthavira*.

P. 265, l. 9. La génuflexion à la façon des Hou est la génuflexion du genou droit.

P. 266, l. 15. Le nom de Rādhagupta est transcrit en chinois : *Lo-t'i-kiu-to* 羅提翹多 ce qui suggère un original *Rādhigupta.

P. 267, l. 24. Il s'agit des vœux que le président forme pour le *dānapati* lors d'un repas donné aux religieux.

P. 267, l. 26. Le *Divyāv.* a *vāram baddhvā* et les éditeurs du *Divyāv.* ont indiqué à l'Index le sens de « platform » d'après la traduction de Burnouf. Mais celle-ci ne paraît pas exacte. Il s'agissait d'établir une « clôture » un « bassin » qui retînt le liquide versé au pied de l'arbre. C'est bien ce qu'a compris le traducteur chinois : 格 est « ce qui limite, arrête quelque chose ». Cf. skr. *āvāla, ālavāla,* et pali *ālavālakaṃ.*

P. 268, l. 9. Le mot chinois 餅 « galette » précise la valeur du skr. *khādyakā.*

P. 270, l. 1. Le caractère *Siu* a deux prononciations. Il est probable qu'il faut supposer ici la prononciation à ancienne gutturale finale : *Suk. Cf. ci-dessus : *Sieou-kia-tou-lou* (Sugātra?) p. 218.

P. 271, l. 22—23. 天冠 répond à *mauli* « coiffure royale » et 纓絡 à *paṭṭa* « bandeau royal ».

P. 278, l. 12. La distance de 40 *li* équivaut à un *yojana.*

P. 279, l. 6. Au lieu de : Pour avoir passé la nuit ici, lire : A cause de mes actes antérieurs; littéral. : par suite de mes causes anciennes

P. 290, l. 24. L'expression 自大 signifie généralement « se vanter ». C'est peut-être une faute pour 自在.

P. 296, n. 1. *Āmalakam* est le fruit de l'*āmalaka* (myrobolan emblic). Sur les cinq espèces de myrobolans, cf. CHRISTOPHLE DE LA COSTE, *Des drogues et médicaments qui naissent aux Indes,* Lyon, 1619, p. 65.

P. 299, l. 7. Il faut peut-être comprendre : Mon impuissance peut se comparer à cela (c-a-d. à un arbre desséché).

P. 300, l. 21, lire : Je ne demande pas la dignité des saints rois Cakravartin, d'Indra ou de Brahmā, ni la félicité des hommes ou des *deva.*

P. 310, l. 33—34, lire : les sept lois.

P. 323, l. 8, lire : *praṇidhijñāna.*

P. 329, l. 23—24 et 340, l. 9, lire : Trayastriṃça.

P. 340, l. 11, lire : aux *Li-tch'ö.*

P. 342, l. 25, lire : *brahmacārin.*

P. 345, l. 28. Le nom du célèbre monastère est transcrit cette fois *Na-lo-po-li-tch'a.* Cf. ci-dessus p. 309.

P. 349, n. 1, l. 4, lire : *bhavati.*

P. 352, l. 18, lire : Trayastriṃça.

P. 358, l. 23, lire : obtinsses.

P. 360, l. 2. Il faut peut-être comprendre : je ressemblerais à [la pousse] de l'*eraṇḍa* qui naît [hors d'atteinte] sur l'arbre et qui, une fois morte, est piétinée . . .

P. 364, n. 1, lire : chanvre.

P. 367, l. 15, lire : un *bhikṣu.*

P. 368, l. 10, lire : *upādhyāya.*

P. 374, n. 1. Noter toutefois que 168.000 est le double du nombre mystique 84.000. Cf. *infra,* p. 416, «les 168.000 membres du Saṃgha.»

P. 400, l. 27. Pahlava est transcrit cette fois *Po-lao* 鉢牢.

P. 400, n. 1. Sur ces rois, cf. PELLIOT, *T'oung Pao,* 1907, p. 121 et ROCKHILL, *Life of the Buddha,* p. 245.

P. 401, l. 13, lire : 軍.

P. 401, l. 16. Gengis khan, à sa naissance, tenait également un caillot de sang dans la main et cette légende est ancienne puisqu'on la trouve déjà dans l'Histoire secrète des Mongols (vers 1240).

P. 402, l. 21. Il est possible que 大興 soit altéré de 火興 (Agnidatta).

P. 403, l. 17. Cette glose portant : « en langue des 秦 » doit avoir été rédigée vers le début du Ve siècle de notre ère et en principe ces gloses émanent du traducteur. Or A. W. Tch. est attribué au Parthe Fa-k'in qui aurait effectué cette traduction environ l'an 300. La difficulté n'est pas insoluble. On notera en effet qu'au chap. I de A. W. Tch. (p. 2, col. 19 de l'édit. coréenne), la transcription du nom d'Açoka est suivie de la glose : « en langue des *Tsin* 晉 : Sans chagrin » et la mention des Tsin nous ramène à l'époque du Parthe Fa-k'in. On est ainsi conduit à supposer que les premiers chapitres de A. W. Tch. ont seuls été traduits par Fa-k'in tandis que la fin de l'ouvrage aurait été ajoutée vers le début du Ve siècle. Cette conjecture s'accorde avec le fait que les catalogues connaissent un A. W. Tch. en 5 chapitres et un autre en 7 chapitres (*supra,* p. XII). En même temps c'est là un nouvel indice en faveur de la thèse formulée plus haut d'après laquelle la prophétie sur la Destruction de la Loi incorporée à A. W. Tch. serait postérieure à l'Açokāvadāna (*supra,* p. 185).

P. 407, l. 29, lire : *Sieou.*

INDEX

N.B. — Cet index est divisé en six parties. La première est réservée à la bibliographie des auteurs cités. La seconde est un index des matières. Dans les suivantes sont relevés les mots et noms d'ouvrages sanskrits, palis, iraniens et chinois. Cet index a été composé par Melle Marcelle Lalou. Je la prie de trouver ici mes remerciements respectueux.

I

Index des noms d'auteur

BARBIER DE MEYNARD. — voir MAÇOUDI.
BARTHÉLEMY. — *Le livre d'Ardā-Vīrāf.* — cité p. 150.
BENDALL. — *Catalogue of Buddhist Sanskrit Mss.* — cité p. XV.
BERGAIGNE (A.). — *La religion védique.* — cité p. 137, 143.
BOUILLARD. — dans B. E. F. E-O. — cité p. 427.
BURGESS (J.). — *Archæological Survey of Western India* vol. V. — cité p. 146.
BURNOUF (EUG.). — *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, 1ère édition. — cité p. XIII, 18, 70, 93, 109, 112, 114-16, 120, 132, 134, 159-60, 192, 233, 245, 250, 259, 263, 267, 270, 275, 278, 281, 284, 302, 307-09, 346, 432-33.
— *Le lotus de la bonne loi.* — cité p. 325.
CHALMERS. — Ed. du *Majjhimanikāya.* — cité p. 121.
CHAVANNES (ED.). — *Cinq-cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois.* — cité p. 286, 418, 423, 424.
— *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien.* — cité p. 427.
CHRISTOPHLE DE LA COSTE. — *Des drogues et médicaments qui naissent aux Indes.* — cité p. 433.
COSQUIN. — *Etudes folkloriques.* — cité p. 432.
COWELL ET NEIL. — Ed. du *Divyāvadāna.* — voir Divyāvadāna.
CUNNINGHAM (A.). — *The Bhilsa Topes.* — cité p. 110.
EITEL (E. J.). — *Dictionnaire.* — cité p. 352.
FA-HIEN. — (trad. Legge). — cité p. 21.
FAUSBÖLL. — Ed. du *Jātaka* pali. — cité p. 132, 134.
FEER. — *L'enfer indien.* — cité p. 135-36.
— *Le sūtra d'Upāli.* — cité p. 149.
— *Avadāna Çataka.* — cité p. 187-89, 306.
— *Karma Çataka* (J. A. 1901, I). — cité p. 187.
— *Catalogue du Kandjour,* Annales du Musée Guimet, t. II. — cité p. 198.
FLEET. — dans J. R. A. S. 1906. — cité p. 432.
— *Actes du XIVe congrès des orientalistes.* — cité p. 302.
FOUCHER. — *La porte orientale du stūpa de Sānchi.* — cité p. 92, 110.
— *Kṣemendra* (*Le Buddhāvatāra*), dans J. A. 1892. T. II. — cité p. 101.
— *Etude sur l'iconographie buddhique de l'Inde,* T. I. — cité p. 306.
— *Etude sur l'iconographie buddhique de l'Inde, étude complémentaire.* — cité p. 307.
FRANKE (O.). — *The Buddhist Councils at Rājagaha and Vesālī* (Pali text Society 1908). — cité p. 70.
— *Pāli und Sanskrit.* — cité p. 72.
GEIGER. — *The Mahāvaṃsa.* — cité p. 110, 114.
GRÜNWEDEL ET BURGESS. — *Buddhist Art.* — cité p. 178.
HAVRET. — *Stèle chrétienne,* T. II. — cité p. 427.
HIRTH ET ROCKHILL. — Trad. du *Tchou-fan-tche.* — cité p. 250.
HIUAN-TSANG. — Trad. Stan. Julien. — cité p. 20, 65, 206.

HUBER (ED.). — *Sources du Divyāvadāna* (B. E. F. E-O.). — cité p. V, VI, XIV.
— Trad. du *Sūtrālaṃkāra*. — cité p. 108-09, 163, 186, 188.
JULIEN (ST.). — voir HIUAN-TSANG.
KERN (H.). — *Histoire du Buddhisme*. — cité p. 279.
LACÔTE (F.). — *Essai sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā*. — cité p. 10, 13, 74.
LEGGE — voir FA-HIEN.
LÉVI (SYLVAIN). — *Notes chinoises sur l'Inde* (B. E. F. E-O. VI.). — cité p. 15, 175.
— *Les éléments de formation du Divyāvadāna* (T'oung Pao, VIII). — cité p. V, VI.
— *Le catalogue géographique des Yakṣa dans la Mahāmāyūrī* (J. A. 1915. I). — cité p. XI, 245, 263, 307.
— *Açvaghoṣa* (J. A. 1908, II). — cité p. 123, 196-97, 335.
— *Sur quelques termes employés dans les inscriptions des Kṣatrapas* (J. A. 1902). — cité p. 167.
— *Kṣemendra* (J. A. 1892, II). — cité p. 101.
— *Notes sur les Indo-Scythes* (J. A. 1897). — cité p. 400.
LÉVI (SYLVAIN) ET CHAVANNES (ED.). — *Les seize arhat protecteurs de la Loi* (J. A. 1916). — cité p. 75-78, 80, 82-3, 85, 100, 162, 164, 168, 178, 181, 210, 264, 266.
— *Quelques titres énigmatiques* (J. A. 1915). — cité p. 299.
MAÇOUDI. — *Les prairies d'or* (trad. Barbier de Meynard). — cité p. 143.
MARSHALL (J.). — *Memoirs of the Archæological Survey of India*, I, 1919. — cité p. 93.
MUIR. — *Sanskrit Texts* (V). — cité p. 125.
MULLER (MAX.) — *Dhammapadam*. — cité p. 148.
— Trad. *Vajracchedikā*. (Sacred books of the East, XLIX). — cité p. 174.
NARIMAN. — *Quelques parallèles entre le buddhisme et le parsisme* (Revue de l'Histoire des Religions, T. LXV). — cité p. 148.
NANDARGIKAR (G. R.). — *The Buddha charitam*. — cité p. 325.
OLDENBERG. — *Le Buddha* (trad. française par Foucher). — cité p. 11.
— *Religion du Veda* (trad. française par V. Henry). — cité p. 139-40, 142, 145, 152.
— *Dīpavaṃsa*. — cité p. 109.
OLDENBOURG (S. D'). — *Buddüüskiia Legendui*, Ière partie 1894. — cité p. XV.
PATAÑJALI. — *Commentaire*. — cité p. 166.
PELLIOT (PAUL). — cité p. VIII, IX, 427.
— dans *T'oung Pao* 1907, cité p. 432-34 et 1918-19, cité p. 432.
— *Le Fou-nan* (B. E. F. E-O. III). — cité p. XII.
— dans J. A. 1914, II, cité p. 432.
PÉRI (N.). — *Compte-rendu de Matsumoto* (B. E. F. E-O. XI). — cité p. 171, 179, 203.
PRZYLUSKI (J.). — *Le Nord-Ouest de l'Inde dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin et les textes apparentés* (J. A. 1914, II). — cité p. VI, 2, 5, 6, 14, 47, 49, 246, 263, 328.
— *Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha* (J. A. 1918—1920), cité p. 10, 21, 62, 96, 135, 142, 145, 171, 200, 335, 364.
RĀJENDRALĀLA MITRA. — *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*. — cité p. XV.
RÉMUSAT. — Trad. du *Fouě kouě ki*. — cité p. 242.
RHYS DAVIDS. — *Buddhist suttas* (Sacred books of the Buddhists). — cité p. 71.
RHYS DAVIDS (Mrs). — *Psalms of the Brethren*.
— Trad. du *Theragāthā*. — cité p. 75, 306.
ROCKHILL. — *Life of the Buddha*. — cité p. 434.
ROSENBERG. — *Vocabulary*. — cité p. 243, 325.
SCHIEFNER. — *Tibetische Lebensbeschreibung*. — cité p. 6, 74.

SENART (E.). — *Inscriptions de Piyadasi*, II. — cité p. 198-99.
SÖDERBLOM. — *La vie future d'après le mazdéisme.* — cité p. 142-3, 145, 150, 177, 179.
SUZUKI. — *The first buddhist councils* (The Monist, XIV). — cité p. 24.
T'AN-KING. — Trad. du *Mahāmāyā sūtra* (Nanjio 382). — cité p. 162.
TARANĀTHA. — (trad. par Schiefner). — cité p. 47, 100, 101, 104.
TAWNEY. — Trad. du *Kathāsaritsāgara.* — cité p. 104.
VOGEL. — dans *Archæological Survey, Annual Report* 1909-10. — cité p. 18.
WATTERS. — *On Yuan Chwang's travels.* — cité p. 20, 45, 197, 206, 233, 270, 278.
WEBER. — *Indische Streifen.* — cité p. 148.
WEST. — *Pahlavi texts.* — cité p. 177.
WESTERGAARD. — *Fragments* (Annales du Musée Guimet, XXIV). — cité p. 150.

II

Index des matières

Achéménides, p. 144.
Açoka,
— (chronique du règne d'), p. 54, 57, 193.
— (cycle d'), p. XIV, 191, 212.
— (Geste d'), p. 54, 59, 62-3, 66-7, 73, 87, 89, 92, 99, 104-05, 107, 109-10, 117-18, 122-23, 127, 132, 156, 195.
— (pélerinage d'), p. 24, 60-1, 63-6, 184.
— (récompense donnée par), p. 186.
— (quête d'), p. 189.
— (maladie d'), p. 285.
agrégats, p. 413.
Alexandre, p. 161, 177.
Ananda,
— (confession d'), p. 324.
— (jugement d'), p. 33-4. 69.
— (six péchés d'), p. 325.
— (prédiction d'), p. 169.
Apocalypse, p. 183, 185.
arbre de Bodhi, p. 156, 254, 261, 266-67, 297.
— (offrandes à l'), p. 54-5, 58-9, 103, 192.
armure, p. 401, 421 et suiv.
Asie Centrale, p. 15, 107, 205.
Avesta, p. 143, 150.

Bactres, p. 107.
Bactriane, p. 9.
Barhut, p. 10, 72, 93, 95-6.
Barygaza, p. 72-3, 111, 167.
Benarès, p. 71, 256.
Besnagar, p. 110-11.
bois
— des arbres Sāla, p. 312.
— des Bambous, p. 208, 319, 333-35, 338.
— du vieux Ṛṣi, p. 30, 256, 321.
bouillons chauds, p. 344.
bouvier, p. 6, 7, 10.
Buddha sans les signes, p. 8, 393.

Cachemire, p. VI-VII, 2-9, 12, 15-6, 50, 72-3, 96, 105, 118, 130, 174, 183, 202, 245, 263, 309, 311, 340, 364.
cadavre, p. 355, 382, 394.
cailloux, p. 348.
castes supérieures, p. 9.
cerf, p. 293-94.
Ceylan, p. 109-11, 118, 147, 202.
chambre de tortures, p. 131, 138, 151, 155, 241, 293.
champ de mérite, p. 227, 251, 371-73, 375, 406, 424.
chanvre, p. 343.
cheval (sacrifice du), p. 91.
Chine, p. XI, 107-08, 427.
Chinois, p. 175.
cinq
— attributs, p. 273.
— défenses, p. 207, 209-11.
— domaines des sens, p. 273.
— forces, p. 323.
— racines, p. 323.
— sortes de pénétration, p. 339.
cinq cents
— athlètes, p. 402.
— bouviers, p. 392.
— brahmanes, p. 403.
— brigands, p. 390.
— chefs de famille, p. 401.
— ministres, p. 402.
— monastères, p. 406.
— pièces d'or, p. 387.
— plateaux, p. 417.
— singes, p. 309-10.
— tables, p. 415.
civilisation brahmanique, p. VIII.
Collection magadhienne des Ecritures, p. 127.
compilation (des trois Piṭaka), p. 173.
computation (voir: cailloux et fiche), p. 363 (note 2).
communautés
— de l'Est, p. 89.
— de l'Ouest, p. 50, 69-70.
— du Nord, p. 185.
— locales, p. VIII.
— magadhiennes, p. VIII.
concile, p. 15-6, 44, 95, 165-66.
— (premier), p. 12, 14, 19, 44, 49, 53-4, 67, 69-71, 89, 173, 184-85, 263, 308, 363.
— (deuxième), p. 10, 51-3, 61-2, 89, 105.
— (troisième), p. 111, 117, 197-98, 206.
— de Kaniṣka, p. 206.
— de Rājagṛha, p. 2, 19, 24.
— de Vaiçalī, p. 2, 19, 44, 45, 51, 63, 68.

Connaissance, p. 21.
Conque, p. 179.
conquête islamique, p. 177.
conte de la tête de mort (voir: tête de mort), p. 190.
contes, p. VII, 186-213, 410-27.
conversion
— d'Açoka, p. 193.
— de Çrīgupta, p. 196.
conversions d'Upagupta, p. 213.
cosmologie mazdéenne, p. 145-46.
courants, p. 412.
courtisane, p. 349 et suiv.
croyances
— eschatologiques, p. 141, 146, 172, 175, 179, 422.
— messianiques, p. 171.
culte
— d'Ānanda, p. 24, 35.
— de Maitreya, p. 203.
— des reliques, p. 352.

date de l'Açokāvadāna, p. 7, 17, 47, 93, 434.
délivrance, p. 21.
deniers, p. XIV.
deux
— cas indéterminés, p. 326.
— sortes de don, p. 209.
— sortes d'hommes qui dénigrent le Buddha, p. 336.
dialecte magadhien, p. 11, 12, 15, 90.
discipline, p. 20, 27, 33.
dix
— bonnes actions, p. 207.
— choses excellentes, p. 400.
— enfers glacés (voir enfer), p. 136.
dix-huit
— marques de la laideur, p. 288.
— transformations, p. 340, 342, 369, 398.
docteur du Tripiṭaka, p. 183.
doctrine
— de l'impersonnalité, p. 376.
— du corps, p. 376.
— du moi, p. 375.
don de la moitié d'āmalaka, p. 59, 60, 162.
douze causes, p. 371.
dualisme mazdéen, p. 155.

eau chaude, p. 381.
eaux souterraines, p. 142, 145.
éclipse de lune, p. 432.
école
— cachemirienne, p. VIII, 18, 108, 118, 191, 195, 203, 205-06, 212.
— de Kauçāmbī, p. 68, 73, 89, 96, 118, 127, 130, 171.
— de Mathurā, p. VIII, 18, 62, 66, 118, 130, 151, 179, 184, 368.
— du Grand Véhicule, p. 423.
— magadhienne, p. 130.
— Sarvāstivādin, p. 171, 197-98, 202.
— de sculpture de Mathurā, p. 18.
écoles
— du Nord, p. 45.
— du Sud, p. 45.
— régionales, p. 1.
Ecritures mazdéennes, p. 176.
église
— cachemirienne, p. 5, 327.
— de l'Est, p. 1, 52-3, 95.
— de l'Ouest, p. 1, 12, 50, 53, 61, 105.
— de Mathurā, p. 162.
— du Magadha, p. 151.
Elbourz, p. 143, 145.
éléments, p. 413.
éléphant mécanique, p. 234.
enfer
— à quatre portes, p. 132.
— avestique, p. 141-44.
— brûlant, p. 78, 135, 139, 142-43, 146.
— bouddhique, p. 130, 139, 142, 145.
— de la Corde noire, p. 78.
— des excréments, p. 126.
— du Ṛg-Veda, p. 141.
— fournaise, p. 137.
— glacé, p. 135, 137-38, 142, 146.
— indien, p. 152.
— mazdéen, p. 146, 153.
— prison, p. 137, 141.
enfers secondaires, p. 132, 136-37.
entrevue
— avec Upagupta, p. 54-5, 58-9, 63, 65.
— de Piṇḍola et d'Açoka, p. 76, 264.
eschatologie
— avestique, p. 177.
— bouddhique, p. 178-79, 181.
étoffe
— de laine, p. 423.
— de coton peinte, p. 360.
explication des *dharma*, p. 33.
extase
— de la Destruction, p. 303.
— «Eclat du Feu», p. 374.
— du monde profane, p. 390, 396.

feu souterrain, p. 138, 141, 143-44, 146, 151.
fiche (jetée dans une fosse), p. 308, 362-63, 371, 374, 376-84, 386-89, 391-93, 395-98.
filles célestes, p. 354.
flacon de bain, p. 413.
folklore maritime, p. 104-05.
Forêt sombre, p. 3, 5, 263.

frère
— aîné d'Açoka, p. 233.
— cadet d'Açoka, p. 54, 57, 59, 99, 111, 113, 115, 270.
fromage, p. 381.
furoncles, p. 385.

Gange, p. 9, 10, 12, 15, 16, 94, 96, 104, 117, 128, 145-47, 167, 182, 189, 194, 338, 425.
Gāthā de l'Avesta, p. 140-41, 176.
Gengis khan, p. 434.
génuflexion, p. 265, 433.
glu des Hou (salle de la), p. 241, 293.
gong, p. 314, 373.
graisse de phoque, p. 427.
grands Auditeurs, p. 65.
Grand Véhicule, p. 171, 203, 259.
Grecs, p. 162.
Grenier-à-riz, p. 3.
— (ville du), p. 306-07.
Grotte du Pippala, p. 319, 332.
guérison de la cécité, p. 107.

histoire
— de Kunāla, p. 59.
— du premier concile, p. VIII.
— Secrète des Mongols, p. 434.
huile, p. 381-82.
huit
— calamités, p. 273, 375, 412.
— enfers brûlants, p. 134, 136-38.
— portions de la Voie sainte, p. 323, 351, 412.

idées apocalyptiques, p. 177, 179.
images du Buddha, p. 114, 278, 359.
impermanence, p. 273, 297, 321, 360.
— des yeux, p. 282, 288.
impureté de la nourriture, p. 380.
Inde
— centrale, p. XIII.
— de l'Est, p. 51, 53, 117.
— du Nord, p. 197.
— de l'Ouest, p. 16, 17, 65, 117.
— du Sud, p. 378-80, 382.
— orientale, p. 400.
Indus, p. 3, 6, 9, 10, 18, 106, 145, 161, 167.
influences
— iraniennes, p. 14, 15, 145, 158, 179.
— locales, p. 8.
— mazdéennes, p. 158.
— occidentales, p. 144, 147, 149.
inscriptions d'Açoka, p. 199.
institution des nonnes, p. 173, 325.
intempérance, p. 77.
Iran, p. 143, 179.

joyaux
— «conforme-désir.» (voir sk. cintāmaṇi), p. 410, 421.
— (île des), p. 103-04.
— (montagne des), p. 104.
— (Trois), p. 249, 251, 273, 277, 414.
Journ. Bihar and Orissa Res. Society, p. 94.
Jupiter, p. 301.

Kandjour, p. 198.
Kouchans, p. 101, 106, 164, 166, 204.

lait, p. 381.
— fermenté, p. 381-82, 400, 422.
— chaud, p. 433.
— froid, p. 433.
lampe
— à huile, p. 426-27.
— perpétuelle, p. 427.
langue, p. 11, 12.
lanterne (offrande de), p. 374.
légendes, p. VII.
légende,
— de Maitreya, p. 180.
— de Piṇḍola, p. 68.
lion
— (rugissement du), p. 264, 302, 408.
— (siège du), p. 317.
lion des Çākya, p. 405, 407.
littérature
— orale, p. 11.
— pehlvie, p. 147, 177, 180.
— religieuse mazdéenne, p. 150.
Livre d'Ardā Vīrāf, p. 150.
Loi
— des Auditeurs, p. 214.
— du Grand Véhicule, p. 214.
— (corbeilles de la), p. 27, 33.
— (destruction de la), p. 56, 162 et suiv., 173 et suiv., 181, 204, 400, 404.
Lois de Manu (voir sk. Manavadharma çāstra).

maison de laque, p. 241.
maître-potier, p. 6, 7.
marchands, p. 9.
Mazdéens, p. 177, 181.
Mazdéisme, p. 155.
méditation
— (objets de), p. 57.
— sur le corps, p. 57.
Ménandre, p. 91, 144, 166-67.
menues défenses, p. 323, 325-26.
Messie, p. 178-79, 181.
millénaire (croyance au), p. 173 et suiv.

monde du désir, p. 317.
Montagnes Neigeuses, p. 282, 293, 339.
Monts
— des Parfums, p. 263, 266, 342, 403, 406.
— Malaya, p. 355.

Nanaghat, p. 146.
Nankin, p. XII.
Nasik, p. 72.
Népal, p. 10, 96, 104.
nombre mystique, p. 434.
non-être, p. 274.
Nord-Ouest, p. VIII, 2, 4-7, 10, 14, 72, 90, 106, 109, 118, 147, 151, 161-62, 263.

océan, p. 371.
— du Sud, p. 303.
oignon, p. 285.
Ouest, p. 16, 17, 65, 117.
Oxus, p. 9, 146.
pali, p. V, 89-90.
— (origine du), p. 72.
Paon (famille du), p. 304.
paradis d'Amitābha, p. 203.
parc
— de la terre d'or, p. 231.
— des Bambous (voir: bois des Bambous).
— des cerfs (voir: bois du vieux Ṛṣi.).
parthes, p. 14, 15, 162-63, 182.
patriarches, p. VII, 14, 45, 53-4, 67, 112, 167, 171, 300.
— (listes de), p. 61, 63, 118.
— (fonction des), p. 202.
— (vies des), p. VIII, 308.
Pechawer, p. 14.
Pendjab, p. 182-83.
période
— cachemirienne, p. 17, 23, 48, 53, 102, 107, 109, 130, 135, 138, 146, 151, 174, 180, 190-91, 193, 197-98, 203-04, 208, 213, 263.
— de Kauçāmbī et de Mathurā, p. 96, 118, 128, 137-38, 156, 200-01.
— de Mathurā, p. 15, 174, 179, 191.
— magadhienne, p. 95, 99, 118, 130-31, 137, 191, 199-200.
Petit Véhicule, p. 203-04.
pièce d'or, p. 420.
pierre
— emportée dans les airs, p. 81-4.
— sonore, p. 314, 408.
— (thème de la), p. 83, 85.
pluie
— (obtention de la), p. 396.
— d'ambroisie, p. 404.
— de matières précieuses, p. 354.
— de sang, p. 401,
Plutarque, p. 177.
poivre, p. 285.
pouvoirs surnaturels (voir sk. Piṇḍola), p. 81, 83, 257-58.
prieur, p. 373-74.
prison
agréable, p. 131, 152-53, 155-56, 237-38, 241.
— infernale, p. 55, 59, 60, 112-13, 115, 127, 130, 134, 193.
primauté (listes de), p. 208.
prophéties, p. 6, 166, 171, 174.
— (sur la durée de la Loi), p. 180 et suiv., 195, 4...
Protecteurs de la Loi, p. 88, 167-68, 170, 172, 205.
— (quatre Arhat), p. 168.
Protecteurs de l'Eglise universelle, p. 87.
prunes, p. 426.

quatre
— choses indispensables, p. 218.
— classes de fidèles, p. 207-08, 317, 398.
— degrés de religieux, p. 205.
— difficultés de pratiquer la Voie, p. 323.
— efforts corrects, p. 322.
— éléments, p. 145, 371.
— facilités de pratiquer la Voie, p. 323.
— lieux saints, p. 24.
— péchés capitaux, p. 326.
— places de pensée, p. 322.
— quartiers de magie, p. 323-24.
— rois célestes, p. 168 et suiv.
— vérités, p. 210, 351.

recensions
(variété des), p. 9, 17.
— de l'Açokāv., p. XI.
réception de Piṇḍola, p. 60, 88, 213.
recueil de sūtra sur les six Pāramitā, p. 286.
régionalisme, p. 9.
région
— occidentale, p. 11.
— orientale, p. 11, 377, 401.
— septentrionale, p. 6, 7, 175, 182, 327, 370, 425.
religieux-fantôme, p. 393.
religion universelle, p. 16, 18, 204.
reliques du buddha, p. 102-103, 194, 228, 241-43, 250, 329, 425-27.
rêves, p. 287, 333, 338.
roi
— à la roue de fer, p. 218-19.
— de la Loi correcte, p. 244.
— de l'enfer, p. 216.
— des dieux, p. 166.

roi
— dragon, p. 6, 7, 255, 257, 308, 340, 425-26.
roue, p. 425-26,
route, p. 10.
royaume
— des Dieux, p. 139-40.
— des Pères, p. 139-40.
— du Lion, p. 410.

sabres de fer, p. 425-26.
safran (semences de), p. 342.
saint, p. 21, 22, 200, 203.
— local, p. 172.
Sānchi, p. 10, 72, 92, 95, 96, 110-11.
sang
— dans la main, p. 401, 434, (cf. Gengis khan).
— (pluie de), p. 401.
sanskrit, p. V-VI, 9, 12, 13, 15, 89.
santal, p. 333, 342.
— (bol de), p. 80 et suiv.
Scythes, p. 162.
Section des Remèdes, p. 77, 80.
Seigneur des bœufs (voir sk. Gavāmpati).
séjours, p. 413.
sept
— (démon à sept têtes), p. 384.
— substances précieuses, p. 294-95, 341.
six
— livres maitreyens, p. 168.
— pénétrations, p. 335.
— péchés d'Ānanda (voir Ānanda), p. 325.
— sens, p. 273.
soumission
— des nāga, p. 101-03, 152, 195.
— du bœuf, p. 246.
sources
— méridionales, p. 48.
— septentrionales, p. 46, 48.
statue
— de Krakucchanda, p. 295.
— d'or, p. 194, 426.
— du Buddha, p. 101, 103, 361.
stūpa
— d'Ānanda, p. 64.
— de l'arbre de Bodhi, p. 254, 260, 410.
— des Auditeurs, p. 296.
— du lieu où le Buddha fit tourner la roue de la Loi, p. 261, 410.
— du lieu où naquit le Buddha, p. 260, 410.
— du nirvāṇa, p. 261, 410.
Sud-Ouest, p. 118, 139.
supplice
— de Samudra, p. 239.
— des cinq liens, p. 121, 160.
— des gourmands, p. 122-124, 126, 130-31, 237.
Sūtra
— de la collection numérique, p. 208.
— de la recension de Kāçyapa, p. 19, 24-26, 35 et suiv., 173.
— de la roue de la Loi, p. 27, 30.
— de l'Insensé et du Sage, p. 122.
— de Maitreya devenant buddha, p. 178-79.
— de Piṇḍola, p. 212.
— de Çrīgupta, p. 209.
— des cinq messagers divins, p. 122, 237.
— des quatre enfers, p. 132-35, 137, 142, 144, 150-51, 159.
— des quatre vérités, p. 196.
— du parinirvāṇa de la mère du Buddha (Nanjio 651), p. 173.
— maitreyen, p. 171-72.
— prononcé par le Buddha avant d'entrer dans le nirvāna, sur la durée de la Loi (Nanjio 123), p. 173.
sutristes, p. 96.

Tarim, p. 146.
Taxile, p. 14, 106-07, 182.
terre
— (aumône d'une poignée de), p. 297.
— (don de la), p. 54, 59.
— grasse, p. 422.
tête de mort, p. 55-6, 109, 419.
textes gâthiques, p. 150.
Théopompe, p. 177.
Tokharestan, p. 101.
torches, p. 427.
transmigration
— (loi de la), p. 336.
— (théories sur la), p. 128, 149, 151.
Traité
de la naissance dans le ciel, p. 196, 198, 203, 206, 210, 353, 412.
— des aumônes, p. 196, 198, 203, 206, 210, 353, 412.
— des défenses, p. 196, 198, 203, 206, 210, 353, 412.
— du nirvāṇa, p. 197.
treize observances, p. 326.
trente sept lois de la pensée de Bodhi, p. 310.
Triades, p. 129, 148, 150, 151, 207.
trois
— calamités, p. 412.
— choses vénérables, p. 218.
— conditions mauvaises, p. 375, 378, 385, 388.
— êtres qu'il ne faut pas mépriser, p. 187, 414.
— phases de l'histoire de la littérature buddhique p. 17.
— qualités du sage, p. 129, 147.

trois
— refuges, p. 210-11.
— sciences, p. 335.
— sortes de bonnes intentions, p. 330.
— traités de l'enseignement des laïcs, p. 213.
— vices de l'insensé, p. 129, 147.
Trois Corbeilles, p. 214, 215, 314, 327, 335, 365, 366.
— (Maître des), p. 404, 407, 409.
trompette chrétienne du Jugement dernier, p. 179.
Turcs, p. 175.
type du Bodhisattva, p. 203.

ulcères, p. 385.
— traitement des, p. 388 421.

vases de bon augure, p. 232.
Védas, p. 11, 12, 140, 148.
vieillard décrépit, p. 336.
Vinaya
— du Cachemire, p. VIII-IX, 214.
— de Mathurā, p. VIII-IX, 214.
— des Dharmagupta, p. 24, 83-5, 211.
— des Mahāsāṃghika, p. 46, 49.
— des Mahīçāsaka, p. 24, 80, 82, 85, 210-11.
— des Mūla-Sarvāstivādin, p. 2-7, 14, 15, 19, 23, 35 et suiv., 47-53, 62, 68, 69, 77, 80, 83, 86, 89, 105, 135, 169-171, 173-74, 306, 328, 363.
— des Sarvāstivādin, p. 83, 86, 89, 211.

Vinaya
— des Sthavira, p. 83, 84, 89, 211.
Vinayistes, p. 204.
voies, p. 10.
— commerciales, p. 9.
voix de Brahma, p. 265.
voyage du Buddha
— à Mathurā, p. 56.
— dans le Nord-Ouest de l'Inde, p. VII, 4-6, 306.
— dans l'Inde du Nord, p. 311.
— dans l'Ouest, p. 13, 23, 64, 118.
vues
— parfaites, p. 316.
— perverses, p. 297, 302 313, 415, 418.
— pures, p. 343.

Zoroastre, p. 140, 141.

III

Index des mots sanskrits

Akaniṣṭha, p. 265.
Agnimitra, p. 94-96.
Agnidatta, p. 402, 434.
Ajātaçatru, p. 46, 169, 188-89, 194, 210-11, 229, 242, 318, 331-34, 337-38, 340, 421-22, 425-26.
Ajñāta Kauṇḍinya, p. 321.
Atharva veda, p. 125.
Anavatapta, p. 78, 263.
anāgāmin, p. 200, 264, 352, 372, 386, 389-91, 397.
Anāthapiṇḍada, p. 84.
Anāthapiṇḍika, p. 73, 189, 296.
anitya saṃskāra, p. 333.
Aniruddha, p. 360.
anuttara, p. 361.
Anuttara-samyak-saṃbuddha, p. 255.
anumodana, p. 227.
Anuruddha, p. 26-7, 200, 208-09, 211, 314.
Andhra, p. 94, 127.
Aparāntaka, p. 51, 101.
Apalāla, p. 3, 6-7, 245-46, 308.
Apagupta, p. 347.
apsara, p. 354.
abhaya, p. 241.
abhijñā, p. 28, 200, 318, 339, 396.
abhidharma, p. 368, 393.
Abhidharma piṭaka, p. 20, 27, 100, 327.
Abhidharmāmṛta-çāstra, p. 197.
Abhīra, p. 285.
araṇa, p. 323.
araṇya, p. 218, 246-47, 309, 337, 345-46, 353, 364, 367, 370, 373, 375-78, 384, 393, 395.
artha, p. 28, 33.
arhat, p. 15, 21-2, 26, 66, 69, 70, 78, 167, 183-84, 192, 194, 196-97, 200-201, 203-07, 213, 222, 229, 259, 263, 268, 276, 280, 303, 308, 314, 316-18, 321, 327, 339, 341, 393, 358, 360, 362, 364, 366, 368, 372, 386, 390, 393, 395-97, 406-07, 409.
arhat-bhikṣu, p. 385, 388.
arhatī-bhikṣunī, p. 371.
alakṣaṇaka, p. 8, 393.
alaṃkāra, p. 12, 190.
alavāla, p. 433.
Avadāna, p. VIII, IX, 214.
avadāna, p. 54-5, 99.
Avadāna-Kalpalatā, p. 100-01, 103, 105, 190.
Avadāna-Çataka, p. XV, 135, 187-91, 306.
Avanti, p. 16, 68.
avidyā, p. 357.
Avīci p. 138.
Açoka, p. XV, 8, 13, 23, 45, 54-6, 58, 65-6, 76-7, 88, 91, 93, 96, 104 et suiv., 131, 136, 146, 152 et suiv., 163, 174, 186-89, 192-94, 198, 215, 228, 230 et suiv., 240, 260, 265, 269, 273, 284, 294, 296, 299, 300, 397, 410-414, 418, 420-25.
açoka, p. 235, 299.
Açokadamanāvadāna, p. XIV.
Açokanṛpati-pāṃçupradanāvadāna, p. XIV.
Açoka-rāja-avadāna, p. 66.
Açoka-rāja-sūtra, p. 66-7, 77, 85-90, 92, 95-6, 98, 100 et suiv., 110, 119, 126, 172, 176.
Açokāvadāna, p. VII, VIII, XI-XIII, 1-4, 6-9, 12-5, 17-9, 21, 23, 25, 35, 48-50, 52, 58, 65-7, 76, 85, 88-9, 91-3, 95-6, 98 et suiv., 106, 109, 112-14, 118, 121, 126, 128, 131, 134, 151, 154-157, 162-68, 172-74, 180-181, 184-86, 191-93, 195, 201, 205, 212, 308, 327, 352-53, 363-64, 368.
Açokāvadāna-mālā, p. XIV-XV.
Açmaka, p. 186.
Açrāddha, p. 294.
Açvagupta, p. 347.
Açvaghoṣa, p. 12, 15-16, 55-6, 107, 163, 187-88, 190, 325.
açvamedha, p. 91.
Aṣāḍha, p. 372.
Aṣāḷha, p. 372-74.
aṣṭāṅgikamārga, p. 323, 351.
asaṃkhyeya, p. 308, 408.
Asita, p. 253.
Asipattavana, p. 132.
asura, p. 262, 358.

Ājñāta Kauṇḍinya, p. 27.
āgama, p. 123, 148, 214.
ācārya, p. 193, 347, 378-79.
Ānanda, p. 3-5, 16, 21-3, 27-8, 30, 31-4, 36-7, 40,

45-53, 62-3, 69-71, 163, 168-69, 173, 183-85, 200, 227-28, 246, 259-60, 308-309, 311-12, 316-24, 327-338, 340, 342, 360, 363, 368, 398, 432.
Ābhāsvara, p. 357.
āmalaka, p. 54, 56, 58-60, 162, 298-99, 433.
āmra, p. 252.
āyatana, p. 273, 323, 371, 413.
āyuṣmat, p. 5, 37, 40-41, 315-17, 320, 328.
Ārāḍaka, p. 254.
Ārāḍa Kālāma, p. 254.
ālokavara, p. 274.
āvāla, p. 433.
āçrava, p. 412.
āsrava, p. 370.

Indra, p. 142, 300.
Indra (arhat), p. 103.
indriya, p. 47, 323.
Indriyarakṣita (?) p. 47.
Īçvara, p. 361.

Ujjayinī, p. 2, 10, 53, 72, 74, 93, 110-11, 202.
Uḍḍiyāna, p. 245, 307.
Uttara, p. 51-53.
Uttarasena, p. 306.
Utpala, p. 411.
utpala, p. 340, 411.
Utpalavarṇā, p. 266.
Udayana, p. 74-75.
Udayana-Vatsa-rāja-paripṛcchā, p. 74.
Udayibhadra, p. 229.
Udāna-gāthā, p. 319.
Udānabhadra, p. 229.
Udyāna, p. 306.
Udena, p. 73-75, 80.
Udumbara, p. 68.
Udraka, p. 254.
Udra[ka] Rāma, p. 254.
Udra[ka] Rāmaputra, p. 254.
Upagupta p. 2, 3, 5, 8, 23, 47-8, 50-3, 55, 59-62, 64-66, 75-77, 88, 99, 101, 112-14, 118-19, 157-58, 162-64, 201, 247-48, 251-252, 265, 279, 293-94, 296, 308-09, 311, 327, 337, 347-58, 360, 362-67, 369-371, 373-81, 383-87, 389, 391-93, 396-98.
Upaguptāvadāna, p. XIV.
Upagupta-Açokarājāvadāna, p. XIV.
Upananda, p. 257.
Upaniṣad, p. 12, 128, 141, 149, 151, 199.
upasaṃpāda, p. 335.
upādhyāya, p. 317, 336, 339-40, 342, 366-68, 376, 380, 384, 386-88, 393-396.
Upāli, p. 20, 22-3, 34, 45-49, 111, 171, 182, 184, 322.
upāsaka, p. 196-98, 207, 209-11, 278, 375-76, 395, 405-06, 409.
upāsikā, p. 196, 199, 208, 210-11.
uposatha, p. 162, 183-84, 406-07.
Urumaṇḍa, p. 246.
Urumuṇḍa, p. 16, 112, 246-47, 309, 320, 337, 345-46, 362, 364.

Ṛg-Veda, p. 143.
ṛddhipāda, p. 257, 318, 323-24, 365.
ṛṣi, p. 108, 115, 200, 253, 287, 309-11, 321, 339.

Ekamārga-varga, p. 57.
ekottara, p. 323.
Ekottara-āgama, p. 6, 57, 122, 144, 148, 168, 171-172, 196-97, 206-08, 211-212.
eraṇḍa, p. 360, 433.

Oḍḍiyāna, p. 306.

Kathāsaritsāgara, p. 104.
kadamba, p. 76, 264, 359.
Kaniṣka, p. VII, 3, 15-16, 18, 47, 107, 161, 163, 174-75, 197, 206.
Kanthā, p. 3.
Kapila [vastu], p. 252, 254.
Karṇa, p. 104.
karma, p. 323, 328.
karma jñāpti caturtha, p. 335, 353.
karmadāna, p. 266, 374, 377, 406, 415.
karman, p. 61, 128, 148-149, 201, 397.
Karma çataka, p. 187.
Kalanda, p. 322.
Kalanda[ka], p. 225.
Kaliṅga, p. 91, 94.
Kalindaka, p. 225.
kalpa, p. 78, 280, 309, 324, 408.
Kalpadrumāvadāna, p. XV, 186.
kalyāṇamitra, p. 221, 328.
Kākaṇḍaka, p. 52.
Kākakarṇī, p. 229.
Kākavarṇī, p. 229.
Kāñcanamālā, p. 282, 289.
Kāmadhātu, p. 317.
kāya, p. 148-49.
kāyasmṛti, p. 57, 215, 218.
kāyasmṛtyupasthāna, p. 337.
Kāla, p. 113, 255.
Kālasūtra, p. 78.
Kālika, p. 113, 255.
Kāçmīra, p. 101.
Kāçyapa, p. 26-9, 31-2, 36-7, 45, 49, 168-70, 172, 186, 188, 208-09, 211, 258, 280, 311, 314, 316, 319-30, 332, 334, 337, 363, 398.
Kāçyapa (buddha), p. 411.
kāṣāya, p. 254.
Kukkuṭa, p. 73.
Kukkuṭapāda, p. 168, 331.
Kukkuṭārāma, p. 51, 60-64, 73, 88, 95-6, 104-05, 118, 120, 122, 127, 187-

188, 191, 237, 244-45, 273, 275, 282, 297-99, 302, 415, 417-18, 432.
Kuṇḍopadhānīya, p. 168, 172.
kuṅkuma, p. 342.
Kunāla, p. 54-5, 58, 60, 99, 106-07, 116, 267, 269, 281-94, 296-97.
kunāla, p. 112, 282, 291
Kunālasūtra, p. 106-08, 110, 118, 130, 136, 146, 193, 202.
Kunālāvadāna, p. XIV, 55.
kumuda, p. 340.
Kuru, p. 306, 307,
Kurukullā, p. 307.
Kuvera, p. 313.
Kuçinagara, p. 256.
Kuçinā[rā], p. 311-12, 314.
Kusumapura, p. 228, 248.
Kūṭapāla (?), p. 7.
Kṛmiça, p. 303, 305.
Kṛmisena, p. 91.
Kṛṣṇa, p. 47.
kokila, p. 409.
Koravya, p. 306.
koṣṭha, p. 307.
Koṣṭhaka, p. 305, 306.
Kauṇḍinya, p. 321.
Kauçāmbī, p. 2, 10, 68-9, 72-4, 76, 78-80, 85-9, 94-5, 99, 105, 110-11, 118, 126-28, 130, 137-138, 151, 156, 162, 172, 176, 181-85, 202, 401-402, 404-06, 409.
Krakucchanda, p. 294-95.
krāmati, p. 160.
Krāvā, p. 386.
kleça, p. 323, 386.
kṣaṇa, p. 282.
kṣatriya, p. 230, 286.
Kṣāntivādin, p. 358.
Kṣemendra, p. 100-01, 105, 193.

Khandhaka, p. 35, 95.
Kharjūra, p. 3.
khalāṭaka, p. 233.
Khaça, p. 104, 233.
khādyakā, p. 433.
Khāravela, p. 91, 94.
Khārodakā, p. 132, 141.

gaṇḍi, p. 314, 373, 415.
gati, p. 108.
Gandhamādana, p. 263, 266, 342, 403, 406.
Gandhamāla (?), p. 403.
gandharva, p. 405.
*Gandhavatī, p. 432.
Gandhāra, p. 4, 9, 14, 73, 106-11, 245-6, 283, 386, 432.
garuḍa, p. 329, 341, 418.
Gavāmpati, p. 26, 28-9, 31-2, 36, 38-9, 263, 314-316.
gāthā, p. 12, 25, 34-35.
Girika, p. 112, 120, 127, 131-3, 141, 151-7, 236-239, 241, 432.
Guṇabhadra, p. XII-XIII.
Gupta, p. 5, 246, 308, 337, 346-48, 352-53.
Gūthaniraya, p. 126, 132, 142.
Gṛdhrakūṭa, p. 357.
Gṛhapati, p. 301.
Godanī, p. 82.
Gopalī, p. 246.
Gopāla, p. 308.
Goradhagiri, p. 94.
Gautama, p. 317, 326.

Ghoṣa, p. 107-08, 197.
Ghoṣila, p. 74.

Cakravartin, p. 8, 61, 63-64, 66, 76, 102, 110, 112-114, 152-53, 155-56, 171, 179, 229, 300.
Cakravāla parvata, p. 135-136, 146.
Caṇḍaka, p. 397.
Caṇḍagirika, p. 236-37, 241.
caṇḍāla, p. 6, 245-46, 261, 271-73, 287-88, 385-86, 388-89.
caṇḍālī, p. 7, 261, 308.
Caṇḍāçoka, p. 236.
candana, p. 330, 342.
Candragupta, p. 229.
Camasa, p. 51.
Campā, p. 71, 104-05.
Campārṇa, p. 104.
Campāla, p. 229.
cintāmaṇi, p. 186, 188, 194, 410, 421.
cīvara, p. 418.
Cunda, p. 123.
caitya, p. 103, 114, 329.
Caitya-avadāna, p. 195.

Chaṇḍaka, p. 254, 432.
Channa, p. 69-71, 86-87, 89.

jambu, p. 253, 365.
Jambudvīpa, p. 28, 37, 82, 86, 106, 146, 178, 183, 215, 218, 228, 243-45, 248, 250, 260, 269, 290, 296, 298, 300-01, 314-315, 363, 375, 396, 400, 402, 404, 406-08, 418.
Jaya, p. 226-27.
Jātaka, p. VIII, IX, 61, 75, 80, 132, 214, 368.
Jita (?), p. 47.
Jitendriya (?), p. 47.
Jīvaka, p. 107.
Jetavana, p. 65, 73, 80, 188, 257.
Jyotidarça (?), p. 47.

*Ṭhiṭika, p. 369.

Takṣaçilā, p. 93, 104, 106-107, 221, 232, 243-44, 267, 283-84, 286-87, 293, 386.
Tāmasavana, p. 263.
Tāmralipti, p. 104.

Tāranātha, p. 47, 51, 53, 66, 99, 100-05, 113, 115-117, 188, 190, 192-95, 206.
tāla, p. 300.
Tiṣyarakṣitā, p. 261-62, 283, 285-86, 289, 292-293.
Tukhāra, p. 101, 162, 400-401.
Tulakuçī, p. 229.
Tuṣāra, p. 400.
Tuṣita, p. 203.
tūla, p. 250.
Trāyastriṃça, p. 256, 265, 329, 340, 352.
Tripiṭaka, p. XI, 172, 183, 214, 403.

Theragāthā, p. 75, 79-80.

Dadhimukha (?), p. 407.
Daṃṣṭrā-nivāsin, p. 90, 305.
darbha, p. 115.
Daçabala, p. 28, 31, 37, 42, 241, 255, 316, 356.
dānapati, p. 187, 240, 267, 319, 337, 340, 342, 345, 373, 377, 383, 398, 417, 433.
Divyāvadāna, p. XIII-XV, 14, 17, 55-6, 58, 60, 74, 76, 84, 86, 109, 112, 114-16, 120, 122, 126, 159-60, 188, 190, 225, 227-30, 233, 235-37, 245-51, 253-56, 258, 261, 263-64, 266-67, 270, 275, 278-79, 281-82, 285, 287, 291-94, 296-98, 300-01, 305, 307-09, 311, 346, 347, 349, 355, 357-60, 363, 421, 433.
dīnāra, p. XIV, 134, 278.
Dīrgha-āgama, p. 135-37, 171.
duṣkṛta, p. 324-25.
dṛṣṭi, p. 297, 302, 313, 316, 343.
deva, p. 36, 206, 209, 228, 233-34, 240, 247-48, 252, 254, 256, 273-74, 283, 300, 312-14, 324, 329-30, 332-33, 340, 352, 355-358, 362, 365, 385, 398, 399. 402, 405-06, 408, 412.
Devadāta-sūtra, p. 122, 125-26, 237.
Devarakṣita, p. 371-72, 374.
devarāja, p. 162, 165, 167, 168, 399, 409.
devaloka, p. 139-40.
Devātideva, p. 253.
Droṇa, p. 242.
Dvāviṃçati-avadāna, p. 189.
dvīpa, p. 103.

Dhanagupta, p. 347.
Dhanigupta (?), p. 347.
Dharma p. 13, 20, 33-34, 40, 147-48, 174, 259, 323, 405, 408.
dharma, p. 376.
dharmakāya, p. 359, 408.
Dharmanandi, p. 106.
Dharma pada, p. 74, 319, 335.
Dharma piṭaka, p. 71-72.
Dharmarāja, p. 303.
Dharmavardhana, p. 281.
Dharmavivardhana, p. 106, 108-09, 111, 118, 202, 281.
Dharma-çakra-pravartana-sūtra, p. 31.
dhātu, p. 413.
Dhītika, p. 19, 47-8, 51, 53, 327, 369, 397-98.
dhutāṅga, p. 70, 182.
dhūta, p. 258.
Dhṛtaka, p. 369.
Dhṛtarāṣṭra, p. 313, 399.
Dhṛtimukha (?), p. 407.
dhyāna, p. 82, 221, 246, 253, 258, 262, 308-09, 311, 317-18, 345, 353, 363-64, 370, 373, 379, 384-85, 388, 390-93, 395-96, 404, 408.

Naṭa, p. 309, 337, 346.
Naṭa-Bhaṭa, p. 3, 5, 22, 50, 309, 353, 364, 367, 370, 373, 375, 377-78, 397.
Naṭabhaṭika, p. 309.
Naṭabhaṭi[kā], p. 246-47.
Naṭa-Bhaṭīya, p. 345-46.
Nanda, p. 229, 257.
Nandaba[lā], p. 254.
Nandā, p. 208-10, 212, 254.
Nandimitra, p. 178, 180.
Nandivardhana, p. 7.
narendra, p. 267.
nāga, p. 6, 102-04, 112-13, 189, 193-95, 278, 405.
Nāgadūtapreṣaṇa, p. 100.
Nāgārjuna, p. 163-64.
nidāna, p. 371.
Niraya-sūtra, p. 123-28, 130-31, 133.
Nirgrantha, p. 278.
nirgranthaputra, p. 278-79.
nirvāṇa, p. 13, 29, 35-6, 38, 44, 57, 77, 79, 86, 108, 168, 183, 196, 199-201, 203, 205, 213, 215, 218, 222, 227, 240, 249, 256, 265, 273, 275, 294, 308-10, 312-18, 320-21, 323-4, 326, 328-34, 336-342, 344-46, 351-53, 357, 359, 361-2, 368-9, 398, 399.
Nirvāṇa-sūtra, p. 71.
nirvṛti, p. 317, 364.
niḥsattva, p. 274.
Nemita, p. 104.

pañcavarga, p. 404.
pañcavarṣa, p. 101, 116, 117, 262, 267, 269, 329, 334-35, 371-72, 374, 404, 424.

paṭṭa, p. 433.
paṭṭikā, p. 363.
paṇḍita, p. 147, 206.
Patañjali, p. 91, 166-67.
padma, p. 340.
Padmāvatī, p. 281, 292.
parinirvāṇa, p. 26, 84, 92, 157, 163, 165, 168-70, 172, 174-75, 180-81, 205, 213, 311, 338-39, 344.
Parinirvāṇa-sūtra, p. 45, 49, 61-2, 71, 121, 142, 165.
pariṣad, p. 317, 353, 398.
pallava, p. 100-01.
Pahlava, p. 162, 400-01, 433.
Pāṭaliputra, p. 9, 10, 59, 62, 64, 68-9, 88-9, 94-6, 99, 104-05, 111-12, 117, 120, 127, 228-29, 231-234, 237, 240, 247-48, 263, 276, 278, 290, 402, 403.
Pāṇini, p. 167.
pātra, p. 175, 256, 357.
Pātheyya, p. 68.
pāda, p. 43, 259.
Pāpiṣṭha, p. 358.
pāṃçukūla, p. 169-70, 274, 276, 331.
Pāṃçupradāna, p. 55, 58, 225, 308.
pāramitā, p. 207.
Pāvāriya, p. 73.
Pāvāriyaka-ārāma, p. 73.
piṇḍa, p. 78.
Piṇḍola Bhāradvāja, p. 60, 69, 75-88, 99, 114, 116, 118, 168, 172, 176, 182, 188, 191-92, 205, 208-211, 213, 264-65, 422, 433.
Piṅgala Vatsājīva, p. 230.
piṭaka, p. 33, 314, 335.
pitṛloka, p. 139-40.
Pippala, p. 319, 332.
Piyadasi, p. 199.
Piliṅgavatsa, p. 230.
piçāca, p. 384.
puṇyakṣetra, p. 227, 371, 406.
Puṇyavardhana, p. 278.
puṇḍarīka, p. 340.
Puṇḍavardhana, p. 84-85, 278.
Purāṇa, p. 13, 44, 69.
Purāṇa (textes), p. 90, 92.
puruṣa, p. 376.
Pūrṇa, p. 28-29, 31, 37-39, 315.
Pūrṇamaitrāyaṇīputra, p. 20.
Pūrṇavardhana(?), p. 84, 266.
Puṣyadharman, p. 301.
Puṣyamitra, p. 56, 59-60, 90-1, 93-6, 166-67, 175, 182, 301-05, 307.
Puṣyavarman, p. 90, 301.
pṛthagjana, p. 366, 372.
Pṛthivīpradāna, p. 100.
praṇidhijñāna, p. 323, 327, 433.
Prajāpatī, p. 253.
prajñā, p. 28, 239.
Pratapana, p. 78.
pratideçanīya, p. 325.
pratimokṣa, p. 183, 214, 407.
pratyeka-buddha, p. 181, 265, 279-80, 291, 309-311, 343-44, 368.
Pradyota, p. 74.
Prasenajit, p. 74, 229.
prāyaçcittiya, p. 325.
preta, p. 134, 221, 272, 358.

Bagala, p. 51.
bala, p. 323.
bahuçruta, p. 21-2, 52, 183, 185, 316, 319, 343, 371.
bahuçrutapāramita, p. 183, 407.
bāla, p. 147.
Bālapaṇḍitā sūtra, p. 120-130, 132-33, 135, 137, 141-42, 144, 147, 149-151, 159-60, 237.
Bindusāra, p. 104.
Bimbisāra, p. 74, 229, 421.
Buddhacarita, p. 15, 325.
Buddhaghoṣa, p. 109, 279.
buddhasmṛti, p. 266.
buddhānusmṛti, p. 348.
Bṛhatkathā, p. 101.
Bodhisattva-piṭaka, p. 100.
Bodhisattva Mahāsattva, p. 207.
bodhyaṅga, p. 323.
Brahma, p. 300, 356-57.
Brahmarṣi, p. 11.
brahmacārin, p. 328, 342, 398.
brahmacaryā, p. 280.
Brahmaṇa p. 148-49.

Bhaṭa, p. 309, 337, 346.
bhadanta, p. 197, 206, 335.
bbadrakalpa p. 207.
Bhadramukha, p. 299.
Bhadrāyudha, p. 235.
Bhabra, p. 198, 199.
bhikṣu, p. 4-5, 107, 182, 198, 207-10, 212, 225, 237, 250, 279, 293, 299, 302, 315-16, 319, 320, 321, 324-26, 335-36, 340, 343, 346, 353, 355, 357, 359, 365.
bhikṣuṇī, p. 198, 207, 210, 212, 266, 372-73.
Bheṣajya-vastu, p. 77, 80, 86.

makara, p. 36, 313.
Magadha, p. 6-7, 10, 16, 18, 52, 72, 87, 90, 93-94, 96, 104-05, 109, 117-118, 128, 130, 151, 167, 210, 303, 316.
Maṅgakoṣṭha, p. 306, 307.
maṇi, p. 330, 421.
maṇivarman, p. 421.
Mathurā, p. VII, 2-10, 12-14, 16, 22-23, 50-53, 56, 59, 60, 62, 64-7, 72-3,

75-6, 88-9, 94-7, 99, 105, 117-18, 127, 130, 137, 138, 144, 157, 161-62, 167, 172, 182, 185, 196, 246, 308-09, 312, 327, 337, 343, 346, 348-49, 352-54, 362-63, 365, 369-70, 375-76, 378, 380-381, 383-93, 396-97.
Madhyadeça, p. VIII, 9, 15, 18, 199, 401.
Madhyama-āgama, p. 57, 121, 123, 129, 159, 171, 306.
Madhyāntika, p. 2-3, 5, 46-7, 49-53, 61, 101, 311, 327, 339-42, 345.
Manavadharmaçāstra, p. XII, 149.
manas, p. 148-49.
manaskāra, p. 377.
mandara, p. 221, 354.
mandāra, p. 330, 332-33.
marū, p. 113.
Malaya, p. 355.
malla, p. 32, 233, 401.
mahallaka, p. 21, 343, 345, 366-67.
Mahākāla, p. 111, 114.
mahātmya, p. 8.
Mahākāçyapa (voir Kāçyapa), p. 16, 22-3, 26, 30-1, 33, 44, 46-8, 51, 53, 69, 163, 167-73, 179, 180, 182, 311-12, 314, 316, 318, 321, 327, 330, 333, 335-36, 360, 368.
Mahādāna, p. 402.
Mahādeva, p. 127.
Mahānāma, p. 109.
mahāpuruṣa, p. 226.
Mahā-Prajāpatī, p. 173.
Mahā-prajñā-pāramitā-çāstra, p. 26, 215.
Mahābhadanta, p. 206.
Mahābhārata, p. 144.
Mahāmaṇḍala, p. 229.
Mahāmāyā (voir Māyā), p. 408-09.
Mahāmāyā-sūtra, p. 162-164, 175.
Mahāmaudgalyāyana, p. 23, 81, 83-4, 208-09, 211-12, 257-58, 335-36, 360, 368, 407.
Mahāyāna, p. 100, 181, 214.
Mahāvana, p. 263.
Mahāvarga, p. 123.
Mahāvihāra, p. 109.
Mahāvyutpatti, p. 274.
Mahāsatipaṭṭhāna, p. 57.
Mahāsāṃghika, p. 45-49.
Mahāsaṃnipāta-sūtra, (Nanjio 61), p. 174.
Mahāsena, p. 401.
Mahiṣmatī (?), p. 68.
Mahīçāsaka, p. 210-12.
Mahendra, p. 51.
Mahendrasena, p. 401.
Maheçvara, p. 356, 414-418.
mahoraga, p. 187.
Mākandika-avadāna, p. 74.
māgadhī, p. 72.
Mātaṅga, p. 261-62.
Mātaṅgī, p. 261.
Mātṛkā, p. 22, 214, 322, 327.
Mātṛka piṭaka, p. 322-23.
Māyā (voir Mahāmāyā), p. 252.
Māra, p. 8, 156-58, 255, 325, 348, 354-57, 359-362, 408.
Mārga-varga, p. 57.
Mālavikāgnimitra, p. 93.
Mihirakula, p. 175.
Muṇḍa, p. 229.
Mudgalaputra, p. 20.
Muni, p. 225.
Munihata, p. 307.
Mūla-Sarvāstivādin, p. 14, 23, 68, 71, 142.
Maitreya, p. 169-72, 178-179, 181, 205-07, 332-334.
Maurya, p. 9-10, 19, 62, 68, 77, 90, 95, 117, 144, 304.
mauli, p. 433.
yakṣa, p. 3, 4, 23, 66, 90, 91, 112-13, 179, 243, 247, 278, 282, 303-05, 382, 405, 407-08.
Yama, p. 120, 125, 129, 136, 139-41, 149, 151-153, 155, 215-16.
Yamunā, p. 10, 15-6, 96, 128, 400.
Yavana, p. 91, 107.
Yavana (roi), p. 162, 400, 401.
Yaças (sthavira), p. 51, 53, 60-65, 76, 87-8, 96, 99, 103, 105, 108-09, 114-15, 118, 187, 189, 191-92, 244-46, 264, 268, 273, 282, 288, 299, 415, 416, 420-23.
Yaças, p. 109, 188, 218, 419.
Yasa, p. 16, 51-2, 68.
Yugaṃdhara, p. 315.
yogin, p. 200.
yojana, p. 112, 178, 246.

rakṣas, p. 415.
Ratnakūṭa, p. 104.
Ratna-avadāna-mālā, p. 188-89.
Rājagṛha, p. 16, 26, 32, 33, 71, 74, 81-2, 84-5, 94, 208, 212, 225, 242, 265-66, 316, 318, 328, 330, 338.
Rādhagupta, p. 226, 231, 234, 236, 266-7, 276, 297, 300-01, 4 . . .
*Rādhigupta, p. 433.
Rāmagrāma, p. 92, 102, 242.
Rāṣṭrapala, p. 306.
Rāhula, p. 168, 172.
Rudrāyaṇa, p. 421.
Rurumuṇḍa, p. 246.
rūpa, p. 238.
rūpakāya, p. 359.
Revata, p. 3, 7, 263, 306.
Roruka, p. 421.

lākṣā, p. 234.
lākṣā gṛha, p. 241.
Licchavi, p. 80, 340.
Lumbinī, p. 251.

Vakkula, p. 23, 258, 432.
vajra, p. 247, 291.
Vajracchedikā, p. 174.
Vajrapāṇi, p. 3-5, 64, 306.
Vatkula, p. 258.
Vatsa, p. 69, 71-2, 75, 86, 89.
Vatsaputra, p. 20.
Varuṇa, p. 140, 145, 152, 155, 356.
vaçitā, p. 28.
Vasava, p. 62.
Vasumitra, p. 206.
Vastram, p. 189.
vāc, p. 148-49.
vāram, p. 433.
Vārāṇasī, p. 30, 71, 293, 321, 343.
Vāsabhagāmika, p. 68.
Vāsavagrāma, p. 68.
Vāsavadattā, p. 349-52.
Vijaya, p. 226-27.
Vidiçā, p. 94-5, 110-11.
Videha, p. 10, 275.
Vinaya, p. 13, 20-3, 33-4, 48, 80-1, 169, 182, 184, 192, 197, 205, 210, 214, 322, 326, 393, 405, 408.
Vinayadhara, p. 322.
Vinaya-piṭaka, p. 22, 71, 72, 100, 322.
Vinaya-vibhāṣā, p. 198.
Vindusāra, p. 229-30, 232, 234.
Vindhya, p. 72, 103.
vipaçyanā, p. 5.
Vipaçyin (buddha), p. 375.
vibhāṣā, p. IX, 16, 197, 215.
Vimbasāra, p. 229, 254, 256, 262.
Virūḍhaka, p. 313, 400.
Virūpākṣa, p. 313, 400.
viryā, p. 377.
viṣaya, p. 273.
vīṇā, p. 290.
Vitaçoka, p. XIV, 54-5, 58, 60, 99, 112, 115, 230, 270.
Vṛji, p. 45, 52, 62-3, 68, 96, 191, 317.
Vṛjiputra, p. 27, 317-18.
vṛddhāsana, p. 76.
Vṛṣasena, p. 301.
Vṛhaspati, p. 301.
Veda, p. 414.
vaiḍūrya, p. 178, 242, 262.
Vaitaraṇī, p. 132.
Vaidehī, p. 318.
vaipulya-sūtra, p. 18.
Vaiçālī, p. 10, 16, 52-3, 62, 68, 71, 80, 96, 105, 338-40.
Vaiçramaṇa, p. 165, 313, 356, 400.

Çaka, p. 162, 400-01.
çaka, p. 15, 182.
Çakra, p. 165, 167, 331.
Çakradevānāmindra, p. 312-14, 329-30, 332, 340, 356.
Çakradevendra, p. 168, 241, 254, 256-57, 312.
Çaṅkha, p. 171, 179.
çamatha, p. 5.
çarīra, p. 228, 313, 329-330, 332, 340, 344, 369.
Çākala, p. 93-4, 302, 305.
Çākya, p. 253.
Çākyaputra, p. 16, 271-273, 407.
Çākyamuni, p. XV, 4, 13, 44, 70, 73-5, 77, 91-2, 153, 156-57, 165, 169-171, 174-75, 180, 187-88, 205, 334, 353.
Çāgala, p. 302.
çāṇa, p. 328, 335, 343-44, 364.
Çāṇakavāsin, p. 329.
Çāṇavāsa, p. 3, 5, 8, 16, 21-2, 46-53, 61, 101, 112, 327-29, 334-35, 337, 342-46, 348, 352-53, 363-64, 366-69, 398.
Çāṇavāsika, p. 51.
Çāṇavāsin, p. 329.
Çāṇavāsu, p. 328.
Çāṇika, p. 5, 47.
Çātavāhana, p. 163.
Çānakavāsin, p. 329.
Çāriputra, p. 20, 23, 168, 179, 257, 335-36, 360, 368, 407.
Çāriputraparipṛcchā, p. 168, 171-72.
çāsanakarṇadhāraḥ, p. 248.
çāstra, p. 15, 25, 196, 210, 402.
çikṣāpada, p. 325.
çirīṣa, p. 26, 28, 37, 263, 315.
Çiṣya, p. 403.
çīla, p. 21.
çīlajina (?), p. 343, 431.
çīladhara, p. 21, 184.
Çuṅga, p. 90, 94, 176.
çuddhaçīladhara, p. 21, 343.
Çuddhāvāsa, p. 386, 389.
Çuddhodana, p. 253-54.
Çūra, p. 360.
Çūrasena, p. 72.
çaikṣa, p. 371, 373-74.
Çairīṣaka, p. 263.
Çobhā, p. 294.
çramaṇa, p. XI, XIII, 91, 115-16, 170, 182, 187, 200, 206, 212, 221, 270-73, 279, 302-03, 326, 334, 395, 404, 407, 415.
çrāmaṇera, p. 60, 115, 187, 192, 212-13, 220, 268, 269, 365, 387, 413-14, 416-18.
Çrāvaka, p. 116, 168, 172, 173, 208-09, 211, 214, 291, 315, 318, 320, 368.
Çrāvaka-piṭaka, p. 100-01, 103-05.
Çrāvastī, p. 10, 65, 71, 74, 84, 96, 208, 265.
Çrīgupta, p. 196, 209.
Çrughna, p. 51, 68.
çruta, p. 21.
çreṣṭhin, p. 73.

çrotāpatti, p. 196.
çrotāpanna, p. 108, 201, 238, 256, 264, 289, 352, 362, 372, 376, 385, 388-390, 393, 397, 412, 418.

sakṛdāgāmin, p. 264, 289, 362, 372, 390, 397.
satkāya dṛṣṭi, p. 376.
Saddharma-puṇḍarīka, p. 427.
saptaratna, p. 341.
Saphala, p. 229.
samādhi, p. 82, 323, 326, 340, 345, 367-68, 374. 379.
Samudra, p. 60, 115, 118, 131, 141, 154-57, 192, 237.
samyakpradhāna, p. 323.
Saṃyuktāgama, p. XIII, 17, 55, 57, 75, 100, 102.
Saṃyukta nikāya, p. 317.
saṃyojana, p. 239, 323.
Saṃkūçya, p. 68, 84, 266.
saṃgha, p. 28, 33, 41, 69, 101, 117, 188-89, 250, 262, 266-69, 273, 280, 299-302, 314, 320, 324, 328, 334, 345-46, 373, 377-78, 387-88, 395, 401, 404-07, 411, 415-16, 418, 420-22, 424.
Saṃghapāla, p. XI.
Saṃghabhaṭa, p. XI.
Saṃghabhara (?), p. XI-XIII.
Saṃghavarman, p. XI, XII.
saṃghāṭī, p. 169-70, 334.
Saṃpadī, p. 297, 301.
saṃsāra, p. 29, 201.
saṃskāra, p. 332.
Sarvakāma, p. 51-53.
Sarvamitra, p. 266.
Sarvāstivāda-vinaya-vibhāṣā, p. 197.
Sarvāstivādin, p. VIII, 13, 14, 23, 34-5, 46, 48-49, 51-3, 71-3, 80, 82, 89, 96, 100, 111, 118-19, 121, 126-30, 137, 147, 171, 174, 184-85, 197, 198, 202.
Sahajāti, p. 68.
Sahamaṇḍala, p. 229.
Sahalī, p. 229.
Sākala, p. 302.
Sāketa, p. 71.
Sāgara, p. 242, 329, 340.
Sāla, p. 312.
Simbalivana, p. 132, 135.
siṃhanāda, p. 264, 302.
siṃhāsana, p. 317.
Sukhadatta, p. 270.
Sugata, p. 114.
Sugandha, p. 186.
Sugandhi, p. 186-87.
Sugātra (?), p. 218.
Sughna (?), p. 371.
Sujātā (?), p. 410.
Sudatta, p. 286, 301, 322.
Sudarçana, p. 47, 396-97.
Sudhana (?), p. 403.
Sudhara, p. 183.
Sunihita, p. 307.
Suprabuddha, p. 216, 218, 220-21.
Subhadra, p. 61, 339.
Subhūti, p. 360.
Sumanas, p. 108, 118.
Sumāgadhā, p. 84, 266.
Sumeru, p. 315, 350, 355-356, 361.
Suradhra, p. 403, 406.
suvarṇa, p. 23.
Susīma, p. 229, 233-35.
sūtra, p. VII, 11-2, 20, 23, 25, 32-33, 48, 214, 319, 320, 327, 371, 393, 403.
Sūtra-piṭaka, p. 22, 100, 319.
Sūtrālaṃkāra, p. XIV, 15, 55-56, 107-09, 186-91, 196-97.
Sūrasena, p. 16, 18, 128, 151.
skandha, p. 273, 290, 371, 376, 413.
stūpa, p. 8, 55, 65, 92. 218, 241-45, 249, 251, 252, 255-57, 259-60, 269, 273, 281, 294-95, 301-02, 329, 337, 340. 342, 369, 398, 401, 409.
Sthavira, p. V, 23, 34, 46, 48-9, 52, 68, 71-3, 78-80, 110-11, 118-19, 126-130, 137, 142, 147, 171, 182, 184, 202.
sthavira, p. 64, 76, 113, 196, 245-46, 264-65, 267-268, 282, 288, 299, 316, 320, 324, 407, 416.
Sthūlakoṣṭhaka, p. 306.
snāna-kumbha, p. 413.
sphaṭika, p. 355.
smṛtyupasthāna, p. 57-8, 323.
Smṛtyupasthāna-sūtra, p. 57.
Srughna (?), p. 371.
svarga, p. 199.
Svaça, p. 233.

Hāthigumphā, p. 91, 94.
Himalaya, p. 103, 106, 113, 145-46.
Hiraṇyapāṇi, p. 188.
Hīnayāna, p. 100.

IV

Index des mots palis

Aggalapura, p. 68.
Aṅguttara-nikāya, p. 125, 129, 136, 148, 150, 208.
Aṭṭhakathā, p. 73-74, 80.
Aṭṭhakathā-Mahāvaṃsa, p. 109.
Anulā, p. 202.
Anotatta, p. 113.
Apadāna, p. 186.
Arahat, p. 117.
Ahogaṅga, p. 16, 68, 112.
alavālaka, p. 433.

Udāna, p. 79, 80.
Udumbara p. 68.
Uppalavānnikā (?), p. 266.

Kaṇṇakujja, p. 68.
Kathāvatthu, p. 117.
Kālasutta, p. 134.
Kukkulaniraya, p. 132.
Kosambī, p. 68-71, 73, 75, 95.

Ghosita, p. 73.
Ghosita-ārāma, p. 69-71, 73-75.

Candavajjī, p. 46.
Cula-Sugandha, p. 186.
Cullavagga, p. 1, 10, 13, 16, 19, 21-2, 24, 35, 44, 51-2, 68-9, 83, 89, 95, 105, 174.

Jambudīpa, p. 116.

Tapana, p. 134-35.
Tika nipāta, p. 129.
Tissa, p. 279.
Tissametteya, p. 171.
Tissa-Moggaliputta, p. 46, 110-12, 117, 119, 279.
thera, p. 193.
Theragāthā, p. 306, 317.
Thullakoṭṭhaka, p. 306.

Dāsaka, p. 46-8.
Dāsabala, p. 47.
Dīgha-nikāya, p. 57, 171.
Dīpavaṃsa, p. 45-6, 49, 109, 111, 116-17, 127, 193, 202-03.
Devadūta sutta, p. 127-30, 132-33, 135-37, 141, 149, 151, 202-03.
Dhamma, p. 21-2.
Dhammapada, p. 73-74, 79-80, 148.

Nigrodha (samaṇera), p. 111, 193.
niraya, p. 133, 135-37.
Patāpana, p. 134-35.
Pārāyaṇa, p 171.
Petavatthu, p. 202.

Bālapaṇḍita-sutta, p. 202, 203.
bhikkhu, p. 16, 70, 116.
bhikkhunī, p. 116.

Majjhimanikāya, p. 57, 121, 125, 127, 129, 133, 147, 149, 159, 171, 237, 306.
Mahāniraya, p. 132-33.
Mahāparinibbāna, p. 62, 71.
Mahāvaṃsa, p. 109-17, 119, 193.
Mahāvīci, p. 134.
Mahāsudassana suttanta, p. 71.
Mahinda, p. 111, 117, 202, 203.
Mātaṅgajātaka, p. 80.
Milinda pañho, p. 79.

Rājagaha, p. 71, 83.
Roruva, p. 134.

Vajjiputta, p. 317.
Vimānavatthu, p. 202.
Velāma, p. 356.
Vesālī, p. 68.

Saṃyutta-nikāya, p. 75, 136.
Saṃkassa, p. 68.
Saṃkiccajātaka, p. 134-35, 137.
Saṃghamittā, p. 117.
Saṃghāta, p. 134.
Saccasaṃyutta, p. 202.
Sañjīva, p. 134.
Satipaṭṭhāna-sutta, p. 57.
Sabbakāmī, p. 51.
samaṇa, p. 193.
samaṇera, p. 111, 193.
Samanta-Pāsādikā, p. 109, 193.
Sāṇavāsī, p. 16, 51, 95.
Sāvatthi, p. 71.
Siggava, p. 46.
Sirīsa, p. 26, 28, 37.
Suttanipāta, p. 70, 171.
Sutta-vibhaṅga, p. 46, 193.
Sonaka, p. 46.
Soreyya, p. 68.

V

Index des mots iraniens

Aṅra Mainyu, p. 150, 155, 158, 176.
aša, p. 150.
ašəmaoγa, p. 150.
Ahura, p. 141, 151, 155, 176.
Ahurmazd, p. 144.

Uxšyat-ərəta, p. 180-81.
Uxšyat-nəmah, p. 180-81.

Kərəšāspa, p. 178.

Cinvat, p. 143, 178.
Dīnkard, p. 177-78, 180.
druj, p. 141, 146, 153.

Bahman Yašt, p. 177, 180.
Biurasp, p. 144.
Bundahiš, p. 142, 144-45, 147, 177-78.
Bərəzi savang, p. 144.

fravaši, p. 178.

Yasna, p. 142, 147, 150.
Yašt, p. 150, 176-77.
Yima, p. 141, 147, 177.

Saošyant, p. 176-81.
saošyant, p. 176.

Zaraθuštra, p. 177, 180.

Hara Bərəzaiti, p. 145.
Hātōxt-Nask, p. 150-51.
humata, p. 150.
hūxta, p. 150.
hvaršta, p. 150.

VI

Index des mots chinois

A-cha-lo, p. 372.
A-che-po-kiu-to, p. 347.
A-chö-che, p. 229, 318.
a-chö-li, p. 347, 378.
A-kia-ni-tch'a, p. 265.
A-jo Kiao-tch'en-jou, p. 321.
a-lan-jo, p. 246.
A-lan Kia-lo, p. 254.
a-na-han, p. 390.
An-k'ia-t'o, p. 407.
an-lo, p. 252, 296.
an-lo-mo-lei, p. 296
an-mo-lei, p. 296.
A-na-liu, p. 314.
A-nan, p. 259.
A-neou, p. 263.
A-neou-leou-to, p. 314.
A-p'i-lo, p. 285.
A-p'i-t'au, p. 327.
A-po-ki-to, p. 347.
A-po-lo-lo, p. 245.
A-po-t'o-na, p. 214.
A-po-po, p. 245.
a-seng-k'i, p. 408.
a-sieou-lo, p. 262, 358.
A-so-t'o, p. 372.
A-sseu-to, p. 253.
A-yu-wang-king, p. XII, 17, 19, 35 et suiv., 54, 58, 66-67, 84, 99, 122, 126, 165-66, 168-71, 174, 201-225, 227, 229-30, 233, 235-37, 241, 243, 245-251, 254-56, 258, 263, 264, 266-68, 70, 275, 278-79, 281-82, 284-85, 287, 291-94, 296-298, 300-03, 305, 307-09, 311-318, 320-21, 323, 327, 330-31, 334-35, 342, 346-47, 349, 352-53, 355-357, 359-60, 362-66, 369-371, 374, 376-78, 380-383, 385-97, 399.
A-yu-wang-tchouan, p. XII, 17, 19, 22, 35 et suiv., 53-54, 58, 66-67, 84-86, 98, 120, 122, 123, 130-31, 154, 162-66, 168, 170-72, 174, 183, 185-88, 190-97, 201, 212-13, 225, 233, 237, 245-46, 249-50, 258, 264, 270, 275, 284, 293-94, 296-98, 301-02, 305, 307, 309, 311, 313-14, 323, 327, 346-47, 349, 352, 353, 355, 363-64, 369, 374, 395, 397, 399-400, 425.
A-yu-wang-tseu-Fa-yi-hoai-mou-yin-yuan-king, p. 106.

Cha-ko-lo, p. 302.
cha-mi, p. 268.
chang-na, p. 328.
Chang-na-ho-sieou, p. 309, 328.
Che-cha, p. 403.
Che-kao, p. 26.
Che-kia, p. 400.
Che-kiu, p. 400.
Che-li-che, p. 314.
Che-mo-leou, p. 297, 301.
cheng, p. 242.
cheng-kiai, p. 343.
Chen-p'o-sa-louen, p. 138.
Cheou-lo, p. 360.
Che-song-liu, p. 23-4, 82.
Che-t'i-houan-yin, p. 312.
Chö-ka-lo, p. 302.
Chö-k'ia-lo, p. 302.
chö-li, p. 313.
Chö-li, p. 263.
Chö-li-cha, p. 263.
Chö-li-fou, p. 257.
Chö-na-p'o-sseu, p. 328.
Chou-p'o, p. 294.
Chou-t'eou-t'an, p. 253.
Chou-t'i-t'o-so, p. 47.

Eul-mo-t'i, p. 297, 298.
Eul-mo-lieou, p. 301.

Fa-k'in, p. XI-XIII, 434.
Fa-hien, p. 21, 120.
Fan-tche, p. 245.
Fa-yi, p. 106.
Fen-na-po-t'o-na, p. 278.
Fen-pie-kong-tö-louen, p. 6, 57-8, 173, 215.
fen-t'o-li, p. 340.
feou-t'ou, p. 243.
Fo-chouo-fen-pie-pou-che-king, (Nanjio 930), p. 198.
Fo-chouo pou-che-king, (Nanjio 810), p. 198.
Fo-chouo-yeou-p'o-sai-ou-kiai-siang-king, (Nanjio 1114), p. 198.
Foë kouë ki, p. 242.
Fo-pan-ni-yuan-king, p. 71.
Fou-cha-mi-to-lo, p. 301.
Fou-cha-po-mo, p. 301.
Fou-chö-mo, p. 301.
Fou-fa-tsang-yin-yuan-king, p. 48-50, 432.
Fou-na, p. 315.
Fou-nan, p. XI.
Fou-na-p'an-ta, p. 278.

Hiong-nou, p. 163.

Hiuan-Tsang, p. 65, 120, 182, 206, 286, 302, 306, 307.
ho-chang, p. 317.
hou, p. 426.
Hou, p. 265.
Hou-kiao, p. 241.
Hou-lou-t'ou, p. 5.

I-k'ia-tou, p. 407.
i-lan, p. 360.

jen-yu, p. 427.

Kan-chö-na-mo-lo, p. 282.
Kao-seng-tchouan, p. XI.
kang-wei, p. 299.
Keou-chö-t'o-ko, p. 303.
keou-wou-t'eou, p. 340.
kia-cha, p. 254.
kia-t'an, p. 264, 359.
Kia-lo-ho, p. 386-87.
K'ia-cha, p. 233, 432.
K'ia-che, p. 233.
Kia-fan-po-t'i, p. 314.
K'ia-fan-po-t'i, p. 314.
Kia-lan-t'o, p. 225, 322.
Kia-li, p. 255.
Kia-lo, p. 255.
Kia-lo-kia-souen-ta, p. 294.
Kia-lo-kieou-ts'ouen-ta, p. 294.
Kiao-tch'en-jou, p. 321.
Kia-p'i-lo, p. 252.
Kia-ye, p. 258.
K'ai yuan che kiao lou, p. XI-XII.
ki-che, p. 377.
K'i-che-yin-pen-king, (Nanjio 549), p. 136.
K'i-che-king, (Nanjio 550), p. 136.
K'i-chö-kiue, p. 357.
kie-mo, p. 328.
kien-tch'ouei, p. 267.
kieou-na-lo, p. 282.
Kieou-pi-lo, p. 313.
K'ien-to-lo, p. 283, 432.
K'ien-t'o-mo-lo, p. 403.
K'ien-t'o-wei, p. 245.
K'i-ho-t'i, p. 301.
Ki-li, p. 236.
Ki-li-chö, p. 304-05.
K'i-li-ko, p. 236.
king, p. 28, 33.
King-liu-i-siang, (Nanjio 1473), p. XI, 132.
Kin-mi-chö, p. 303, 305.
Ki-pin, p. 214, 245, 263, 311, 339-42, 363-64, 366, 368, 396.
Ki-to, p. 346.
K'i-to, p. 47.
Kiu-chan-mi, p. 401.
Kiu-che-na, p. 256, 311.
Kiu-chö-mi, p. 401.
Kiu-chö-t'o-ko, p. 305-06.
Kiue-to, p. 246.
kiu-na-lo, p. 282.
kiu-tche-lo, p. 409.
Kiu-t'i, p. 346.
kong-kieou-mo, p. 342.
kong-tch'a-mo, p. 342.
ko-t'an-po, p. 359.
ko-t'an-p'o, p. 264.
Kouang-siu, p. 427.
kouan-kieou-mo, p. 342.
Kou-tou, p. 296.

li, p. 278.
lieou-li, p. 178, 242.
Lieou-tchouan, p. 51.
Lieou tou tsi king, p. 286.
Lien-houa-mien-king, p. 15.
Lin-meou-ni, p. 251.
Li-tch'ö, p. 340, 433.
Li-yue, p. 263.
lo-k'o, p. 241.
lo-tch'a, p. 234, 415.
Lou-k'ieou-na, p. 371.
Lo-yang, p. XI.

man-t'o-lo, p. 330, 354.
Ma-tö-lo-k'ia, p. 322.
Mi-lo, p. 331.
mo-kie, p. 313.
Mo-hi-cheou-lo, p. 356, 414.
mo-ho-lo, p. 343, 366.
Mo-ho-mo-ye, p. 408.
mo-ho-p'o-na, p. 263.
Mo-k'ia-t'i, p. 303.
Mo-li, p. 355.
Mo-lo-ye, p. 355.
Mong-kie-li, p. 306.
Mo-teng-k'ia, p. 261.
Mo-t'ien-ti, p. 311.
Mo-t'ou-lo, p. 246.
Mou-kien-lien, p. 257.
Mo-ye, p. 252.
Mo-yin-t'o-lo-si-na, p. 401.

Na-lo, p. 309, 337.
Na-lo-po-li, p. 246.
Na-lo-po-li-tch'a, p. 433.
Na-lo-po-tch'a, p. 309.
Nan-t'o, p. 229, 254 (Nandā), 257 (Nanda).
Nan-t'o-po, p. 254.
Nei tien lou, p. XII.
Ni-k'ien-t'o, p. 278.

Ou-tch'ang, p. 245.
Ou-t'ien-che-king, p. 122.
Ou-yue-ki, p. 186.

pan-chö-yu-chö, p. 262.
Pa-t'i, p. 81-2, 208-12.
P'ei wen yun fou p. 239.
P'i-cha-men, p. 313, 356, 400.
p'i-chö-chö, p. 384.
P'i-lan, p. 356.
P'i-leou-le, p. 400.
P'i-leou-lei, p. 313.
P'i-leou-po-tch'a, p. 313, 400.
P'i-li-che, p. 317.
P'i-li-cha-sseu-na, p. 301.
P'i-li-che-fou-to, p. 317.
P'i-li-ho-po-ti, p. 301.
P'i-lieou-po-tch'a, p. 313.
P'i-lieou-to, p. 313.
P'i-ni, p. 322, 408.
P'i-ni-mou-king, p. 173-75.
Pin-kia-lo-po-so, p. 230.
Pin-ling-k'ia-p'o-so, p. 230.
P'i-ni-mou-louen, p. 197.
P'in-p'o-so-lo, p. 229.
Pin-t'eou-lou, p. 422.

Pin-t'eou-lou-t'ou-lo-chö wei yeou-t'o-yen wang chouo fa yuan king, (Nanjio 1347), p. 75.
Pin-t'eou-lou Po-lo-teou-p'o-chö, p. 264.
P'in-t'eou-so-lo, p. 229.
Pi-po-lo, p. 319.
P'i-p'o-che, p. 375.
P'i-t'i, p. 275.
Pi-t'i-hi, p. 318.
P'i-to, p. 343.
P'i-to-chou-ko, p. 270.
Po-cho-po-t'i, p. 253.
P'o-chö-fou-to, p. 317.
Po-kiu-lo, p. 258.
P'o-kiu-lo, p. 258.
P'o-leou-na, p. 356.
Po-li, p. 309, 337.
p'o-li, p. 355.
P'o-li-chö, p. 317.
Po-lo-nai, p. 293, 343.
Po-lo-p'o, p. 400.
po-lo-t'i-mou-tch'a, p. 407.
po-lo-t'i-t'i-chö-ni, p. 325.
Po-lo-yeou, p. 400.
Po-mo-p'o-ti, p. 281.
Po-nan-t'o, p. 257.
P'o-siu-ta-to, p. 349.
P'o-so-p'o-ta-to, p. 349.
Po-sseu-ni, p. 229.
Po-sun, p. 358.
po-t'eou-mo, p. 340.
Po-t'o-lo-mou-ko, p. 299.
Po-t'o-lo-yeou-t'o, p. 235.
pou-sa, p. 406.
po-ye-t'i, p. 325.

Sam-po-ti, p. 297, 301.
Sa-p'o-mi-to, p. 266.
Seng-k'ia-che-cha, p. 266.
seng-k'ia-li, p. 334.
Seng-k'ia-p'o-lo, p. XI.
Sieou-kia-tou-lou, p. 218, 221-22, 433.
Sieou-lo, p. 371.
Sieou-lo-t'o, p. 403.
Sieou-ni-hi-to, p. 304, 307.
Sieou-to-lo, p. 319.
Sieou-t'o-lo, p. 406-07, 409.
Siu-che-mo, p. 229.
Siu-chö-to, p. 410-11.
Siu kao seng tchouan, p. XI-XII.
Siu-mi, p. 315, 355.
Siu-po-t'o, p. 339.
Siu-ta, p. 322, 403.
Siu-ta-na, p. 403.
Siu-ta-to, p. 270-80, 297.
Siu-t'o-na, p. 403.
siu-t'o-houan, p. 390.
Si-yu-ki, p. 20.
So-ho-man-tch'a-lo, p. 229.
So-kie-lo, p. 329.
So-lo, p. 312, 357.
So-p'o-lo, p. 229.
Souei-hi, p. 227.
Sou-mo-k'ia-ti, p. 84, 266.
Sseu fen liu, p. 83.
Sseu-ma Ts'ien, p. 427.
sseu-t'o-hau, p. 390.

Ta a-yu wang king, p. XIII.
Ta a-yu wang tchouan, p. XIII.
Ta-tche-tou-louen, p. VIII, 19-20, 25-6, 39-40, 214. 431.
Ta-leou-t'an-king (Nanjio 551), p. 136.
Tao-li, p. 256.
Ta-mo-p'o-t'o-na, p. 281.
Ta-t'i-mou-k'ia, p. 407.
Ta-tsang-king, p. 403.
T'an-ni-kiu-to, p. 347.
t'an-yue, p. 319.
Tchan-na-lo-kie-to, p. 229.
tchan-t'an, p. 330.
Tchen-to-ko, p. 397.
tchan-t'o-li, p. 261.
tchen-t'o-lo, p. 245-46.
tche-tchö, p. 329.
Tche-t'o, p. 257.
Tch'e-li-to-a-lo-to, p. 313.
Tch'e-tchö-ko, p. 369.
Tch'ö-ni, p. 432.
Tchou-fan-tche, p. 250.
Tchou-king-yao-tsi, p. 138.
Tchong-a-hau, p. 121-22, 124, 130, 147, 159, 237, 306.
Tchoung-king-siuen-tsa-p'i-louen, p. 187.
Teou-cha-lo, p. 400.
T'eou-lo-kiue-tch'a, p. 303, 305-06.
T'eou-lou-tch'a, p. 306.
t'eou-t'o, p. 258.
Ti-che-lo-tch'a, p. 283.
Ti-chö-lo-tch'a, p. 261.
tien-che, p. 299.
T'ien-tsouen-chouo-A-yu-wang-p'i-yu-king, p. 190, 425.
T'i-p'o-lo-k'i-to, p. 371.
T'i-t'eou-lai-tch'a, p. 313, 399.
T'i-ti-kia, p. 369.
T'i-to-kia, p. 369, 397.
to-lo, p. 300.
T'o-na-ki-to, p. 347.
T'o-so-p'o-lo, p. 47.
Tö-tch'a-che-lo, p. 283.
Tou-lo-kouei-tche, p. 229.
tou-lo-mien, p. 250.
t'ou-ki-lo, p. 324.
t'ou-sou, p. 239.
T'ou-tze, p. 20.
to-wen, p. 316, 319, 343, 371.
Tcheng-kouan, p. XII.
Tsa-a-han-king, p. XIII. 55-8, 84, 86, 102-03, 126. 162-64, 166, 169, 174, 246, 266, 399-404, 407, 432.
Tsa-pao-tsang-king, p. 189.
Tsa-pi-yu-king (Nanjio 1368 et 1372), p. 188, 190, 425.
Tseng-i-a-han, p. 148.
Tsin, p. 434.
Ts'i, p. XI.
Ts'in Che-houang, p. 427.

Wei, p. XII.
Wei-cha-lo-k'i-to, p. 283.

wei-na, p. 266, 373, 385, 388-89, 406, 415.
Wei-t'i-hi, p. 318.
Wen-tch'a, p. 229.
Wei-t'o, p. 414.
Wou (empereur des Leang), p. XII.

Ye-chö, p. 245, 264, 419.
Yen-wou-na, p. 400.
Yeou-k'ien-t'o, p. 315.
Yeou-leou-man-t'o, p. 246.
Yeou-lieou-man-tch'a, p. 246.
Yeou-po-kiu-to, p. 347.
Yeou-po-li, p. 47, 322.
Yeou-po-lo, p. 311.
yeou-po-lo, p. 340, 411.
yeou-p'o-sai, p. 278, 375.
yeou-siun, p. 246.
Yeou-t'o-na K'ia-to, p. 319.
Yeou-t'o-na-po-t'o-lo, p. 229.
Ye-p'an-na, p. 400.
ye-tch'a, p. 382.
Yue-tche, p. 15-6, 162-64, 166, 174.
Yu-po-lo-p'an-ni-ko, p. 266.
Yu-t'eou Lan, p. 254.
Yu-t'eou Lan-fou, p. 254.

Table des matières.

Pages

Avant-propos V

Les recensions de l'Açokāvadāna XI

Sigles et abréviations XVI

PREMIÈRE PARTIE : La légende de l'Empereur Açoka

Introduction 1

Chapitre premier. — Le récit du premier Concile dans l'Açokāvadāna . . 19

Chapitre deuxième. — Les Patriarches 44

Chapitre troisième. — La Geste d'Açoka 54

Chapitre quatrième. — L'Ecole de Kauçāmbī et la légende de Piṇḍola . . 68

Chapitre cinquième. — Le cycle d'Açoka 98

Chapitre sixième. — L'enfer d'Açoka 120

Appendice. — Le supplice des Cinq Liens dans l'enfer bouddhique . . . 159

Chapitre septième. — Le développement des idées eschatologiques relatives à la Loi 161

Chapitre huitième. — Le dernier chapitre de l'« A-yu-wang-tchouan » . . 186

Appendices

1 — « Ta-tche-tou-louen » Chap. C 214

2 — La légende d'Açoka dans le « Fen-pie-kong-tö-louen » 215

DEUXIÈME PARTIE : A-yu-wang-tchouan

Chapitre premier. — Avadāna du don de la terre 225

Chapitre deuxième. — Avadāna du roi Açoka 245

Chapitre troisième. — Avadāna du frère cadet du roi Açoka 270

Chapitre quatrième. — Avadāna de Kunāla 281

Chapitre cinquième. — Avadāna de la moitié d'« āmalaka » 296

Appendice. — L'expédition du roi Puṣyamitra dans le Nord-Ouest de l'Inde 305

Chapitre sixième. — Avadāna d'Upagupta 308

Chapitre septième. — Avadāna du nirvāṇa de Mahākāçyapa 327

Avadāna de Madhyāntika 340

Avadāna de Çāṇavāsa 342

Chapitre huitième. — Avadāna des disciples d'Upagupta 370

Chapitre neuvième. — La destruction de la Loi du Buddha 399

Chapitre dixième. — Avadāna de la récompense donnée par le roi Açoka . 410

Addenda et Corrigenda 429

Index

— des noms d'auteur 437

— des matières 440

— des mots sanskrits 446

— des mots palis 454

— des mots iraniens 455

— des mots chinois 456

BL1015 .P24 v.32
La legende de l'Empereur Acoka
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00163 0492